

TARTU RIIKLIKU ÜLIKOO LI
TOIMETISED

УЧЕНЫЕ ЗАПИСКИ
ТАРТУСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА
ACTA ET COMMENTATIONES UNIVERSITATIS TARTUENSIS

531

**МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ
СОЦИАЛЬНОЙ ДЕТЕРМИНАЦИИ
ПОЗНАНИЯ**

**ТРУДЫ ПО ФИЛОСОФИИ
XXII**

TARTU RIIKLIKU ÜLIKOOLI TOIMETISED
УЧЕНЫЕ ЗАПИСКИ
ТАРТУСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА
ACTA ET COMMENTATIONES UNIVERSITATIS TARTUENSIS
ALUSTATUD 1893. a. VIINIK 531 ВЫПУСК ОСНОВАНЫ в 1893 г.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ДЕТЕРМИНАЦИИ ПОЗНАНИЯ

ТРУДЫ ПО ФИЛОСОФИИ
XXII

Тарту 1981

Редакционная коллегия

Л. Н. Столович (отв. редактор), Я. К. Ребане, Р. Н. Блюм, Т. В. Лойт, Р. А. Ви-
халемм, Н. Ф. Кулли (секретарь), Э. Н. Лооне

Ученые записки Тартуского государственного университета. Выпуск 531. МЕТО-
ДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ДЕТЕРМИНАЦИИ ПОЗНА-
НИЯ. Труды по философии XXII. На русском языке. Тартуский государственный
университет. ЭССР, г. Тарту, ул. Юликооли, 18. Ответственный редактор
Л. Столович. Корректор В. Логинова. Сдано в набор 26. 12. 79 г. Подписано к
печати 16. 05. 80. Бумага печатная 60×90¹/₁₆. Печ. листов 9,5. Учетно-издат.
листов 10,94. МВ 05333. Тираж 450. Зак. № 5059. Типография им. Ханса Хейде-
манна, ЭССР, г. Тарту, ул. Юликооли, 17/19. Цена 1 руб. 60 коп.
1 — 7

О ПРОБЛЕМЕ ВНУТРЕННЕЙ И ВНЕШНЕЙ ИСТОРИИ НАУКИ

(анализ взглядов И. Лакатоша и Т. Куна)

Р. А. Вихалемм

В зарубежной историографии науки вот уже скоро полвека идет борьба между интерналистами и экстерналистами. Интерналисты считают развитие науки имманентным интеллектуальным процессом, занимаются исследованием лишь этой внутренней истории, которую они разделяют от внешней — социальной истории. Экстерналисты, наоборот, односторонне воспринимали марксистский принцип об определяющей роли социально-экономических условий в развитии науки. Как пишет С. Р. Микулинский, «самая большая ирония состоит в том, что для экстернализма при всей видимости его противоположности интернализму общественно-исторические условия, точно так же, как и в интерналистской концепции, выступают в качестве чисто внешних по отношению к науке. (...) Таким образом, ни интернализм, ни экстернализм не могут объяснить развитие науки, и поэтому мы называем контраверзу экстернализм-интернализм мнимой проблемой».¹ «Реальная, а не мнимая контраверза существует не между экстернализмом и интернализмом, а между экстернализмом и интернализмом, с одной стороны, и марксизмом — с другой».²

В последнее время проблема внутренней и внешней истории обсуждается и в «исторической школе» «философии науки». В этой области, однако, И. Лакатош * придал этим терминам не-

¹ С. Р. Микулинский. Мнимые контраверзы и реальные проблемы теории развития науки. — «Вопросы философии», 1977, № 11, стр. 91.

² Там же, стр. 92. Об интернализме и экстернализме см. также: С. Р. Микулинский, Л. А. Маркова. О различном понимании движущих сил развития науки. — «Вопросы философии», 1971, № 8; С. Р. Микулинский. Современное состояние и теоретические проблемы истории естествознания как науки. — «Вопросы философии», 1976, № 6.

* На наш взгляд, эту венгерскую фамилию (Lakatos) следует писать именно так, а не «Лакатос».

сколько другой смысл. Его точка зрения следующая: «... философия науки вырабатывает нормативную методологию, на основе которой историк реконструирует «внутреннюю историю» и тем самым дает рациональное объяснение роста объективного знания; ... любая рациональная реконструкция истории нуждается в дополнении эмпирической (социально-психологической) «внешней истории»».³ Различные методологические концепции по-разному проводят такое разделение между внутренней историей науки и ее внешней историей. Лучшей методологической концепцией (историографической программой исследования) следует считать ту, которая позволяет уложить во внутреннюю историю (рационально реконструировать) большую часть реальной истории науки. Следовательно, историю науки можно использовать для оценки различных методологий (логик научного исследования). Конечно, хорошая (прогрессирующая) «историографическая исследовательская программа не может и не должна объяснить всю историю науки как рациональную... *рациональные реконструкции погружены в океан аномалий. В конце концов, эти аномалии придется объяснить либо с помощью лучшей рациональной реконструкции, либо с помощью некоторой «внешней» эмпирической теории.*»⁴ В этой связи Дж. Уоррал⁵ специально отмечает, что одна из конкурирующих методологических концепций может оказаться лучше подтвержденной, чем другая, даже несмотря на то, что она позволяет включить во внутреннюю историю меньше реальных исторических событий. Только в таком случае требуется доказать, что те события, которые рассматриваемая методологическая концепция предполагает в качестве внешних факторов, действительно имели место и действовали как внешние факторы. Историографической проверки не выдерживает такая методология, применение которой приводит к такой реконструкции, в которой «пытаются дать психологические или социологические «объяснения» фантазиям, созданным самой методологией, а не рационально интерпретированным историческим фактам.»⁶

³ И. Лакатос. История науки и ее рациональные реконструкции. — Структура и развитие науки. Из Бостонских исследований по философии науки. М., 1968, стр. 203.

⁴ Там же, стр. 258. Кстати, в нашей философской литературе показано, что в некотором смысле (исходя из совершенно других принципов) возможно и всю историю науки реконструировать как внутреннюю, рациональную. Это — концепция диалектико-логического развития понятия В. С. Библера (см. написанные В. С. Библером разделы в книге: А. С. Арсеньев, В. С. Библер, Б. М. Кедров. Анализ развивающегося понятия. М., 1967).

⁵ J. Worrall. Thomas Young and the «Refutation» of Newtonian Optics. A Case Study in How Philosophy of Science Can Solve Historical Problems. — In: Method and Appraisal in the Physical Sciences. The Critical Background to Modern Science, 1800—1905. Cambridge. 1976, p. 168.

⁶ И. Лакатос. Указ. соч., стр. 259.

Свой исходный тезис Лакатош сформулировал следующей перефразировкой Канта: «Философия науки без истории науки пуста; история науки без философии науки слепа.»⁷ То есть Лакатош поставил проблему соотношения философии (вернее — методологии) науки и истории науки. Причем его «аргументы прежде всего были адресованы специалистам по философии науки, и цель их состояла в том, чтобы показать, как последние могут и должны учиться у истории науки. Однако из тех же самых аргументов следует, что историк науки в свою очередь должен обратить серьезное внимание на философию науки и решить, какую методологию он положит в основу создаваемой им внутренней истории науки.»⁸ В то же время при обсуждении его концепции была поднята проблема рациональной реконструкции истории науки и в смысле «исчерпывающей теории развития науки.»⁹ Такую постановку задачи Лакатош решительно отвергает. Он пишет, что идея такой теории напоминает ему историцизм, историцистские теории Гегеля, Шпенглера и др. Лакатош согласен с Поппером¹⁰, что научная *теоретическая история*, особенно научная теоретическая история науки, невозможна, ибо свобода и творчество несовместимы с представлением о закономерном историческом процессе.¹¹ Лакатош подчеркивает, что методология или «логика открытия» (логика научного исследования) представляет собой просто ряд правил, функционирующих как «кодекс научной честности», как критерии для определения научности, научной рациональности. Такая методология «лишь оценивает вполне сформировавшиеся теории (или исследовательские программы) и не намеревается предлагать никаких средств ни для выработки хороших теорий, ни даже для выбора между двумя конкурирующими программами».¹² Так понятая методология должна функционировать и в историографии науки, выполняя «функцию жесткого ядра (*нормативной*) историографической исследовательской программы.»¹³ Внутренняя (рациональная) история науки — это феномен «третьего мира» Поппе-

⁷ Там же, стр. 203.

⁸ Там же, стр. 265.

⁹ Норетта Кертж. Интертеоретическая критика и развитие науки. — Структура и развитие науки, стр. 302.

¹⁰ K. R. Popper. The Poverty of Historicism. London, 1957, p. X.

¹¹ I. Lakatos. Replies to Critics. — In: Boston Studies in the Philosophy of Science. Vol. VIII, Dordrecht — Holland, 1971, p. 179. В русском сокращенном переводе в указанном сборнике «Структура и развитие науки» это место из текста Лакатоша на стр. 330 опущено). Марксистскую критику историцизма и этой концепции Поппера см.: М. Корнфорт. Открытая философия и открытое общество. Ответ д-ру Карлу Попперу на его опровержение марксизма. М., 1972, особенно часть II, гл. I.

¹² И. Лакатос. Ответ на критику. В кн.: Структура и развитие науки, стр. 322.

¹³ И. Лакатос. История науки и ее рациональные реконструкции, стр. 205.

ра,¹⁴ т. е. мира объективного знания, в котором нет познающего субъекта. Методологические критерии Лакатоша, которые представляют собой именно некоторые логические правила, законы объективного знания, применимы для характеристики исследовательских программ, а вовсе не являются предписаниями для ученых и не характеризуют деятельность разных ученых или их групп (деятельность ученых относится ко «второму миру» Поппера и, следовательно, с точки зрения Лакатоша, к внешней истории).

Как известно, один из основных оппонентов Лакатоша — Т. Кун — исходит именно из деятельности ученых, из характеристики научного сообщества, т. е., с точки зрения Лакатоша, изучает иррациональную сферу¹⁵, занимается внешней историей. Но Кун сам считает себя интерналистом. Он подчеркивает, что взгляды Лакатоша во многом очень тесно смыкаются с его взглядами.¹⁶ А что касается понимания внутренней и внешней истории, то в понимании Лакатоша термин «внутренний» оказывается эквивалентным термину «рациональный» в его обычном смысле.¹⁷ Кун же считает, что понятие рациональности не следует понимать априорно. Он пишет, что даже согласно методологическим принципам Лакатоша, «если история или какая-либо другая эмпирическая наука приводит нас к убеждению, что развитие науки существенно зависит от поведения, которое мы раньше считали иррациональным, то отсюда мы должны заключить не то, что наука иррациональна, а то, что наше понятие рациональности нуждается в исправлении.»¹⁸ Другие критики Лакатоша тоже обвиняют его в некотором априоризме¹⁹, несмотря на то, что в рассматриваемой работе Лакатоша есть специальный параграф «Против априористского (разрядка наша. — Р. В.) и антитеоретического подходов к методологии науки.»²⁰

¹⁴ K. R. Popper. Objective Knowledge. An Evolutionary Approach. Oxford, 1972. См. также: В. И. Евсевьев, И. З. Налетов. Концепция «третьего мира» в гносеологии Карла Поппера. — «Вопросы философии», 1974, № 10.

¹⁵ В концепции Куна, конечно, нужно различать мнимый и действительный иррационализм. См.: Р. А. Вихалемм. Понятие «логика развития науки» и некоторые методологические вопросы анализа истории науки. — «Философские науки», 1977, № 5, стр. 110—112; В. Н. Порус. «Структура научных революций» и диалектика развития науки (О философских аспектах концепции истории науки Т. Куна). — «Философские науки», 1977, № 2, стр. 85—90.

¹⁶ Т. Кун. Замечания на статью И. Лакатоса. В кн.: Структура и развитие науки, стр. 270—273, 280—283.

¹⁷ Там же, стр. 275.

¹⁸ Там же, стр. 279—280.

¹⁹ Noretta Koertge. Rational Reconstructions. — In: Essays in Memory of Imre Lakatos. Boston Studies in the Philosophy of Science. Vol. 39. Dordrecht, Boston, 1976, pp. 366—367.

²⁰ И. Лакатос. История науки и ее рациональные реконструкции, стр. 262—264.

С точки зрения Куна концепция Лакатоша представляется априорной потому, что согласно этой концепции «принятая историком философия задает все множество критериев, согласно которым он действует. Однако если бы это было так, то совершенно непонятно, каким образом выбранные и интерпретированные данные могли бы оказывать обратное влияние на методологическую позицию историка и изменять ее.»²¹ Кун, который в отличие от Лакатоша исходит не из методологии науки, а из истории науки, подчеркивает, что история науки является самостоятельной дисциплиной и исходная философская позиция отнюдь не является единственным и нерушимым принципом выбора и интерпретации исторических данных.²² «Когда историческое изложение требует примечаний, указывающих на его искусственность, это означает, что настало время пересмотреть философскую позицию историка», — утверждает Кун.²³

Рассмотрим теперь проблему соотношения внутренней и внешней истории науки с точки зрения методологических категорий «эмпирическое» и «теоретическое».²⁴

Как известно,²⁵ специфика теоретического научного познания связана с идеализацией. В научной теории исходят из идеализированного объекта. Говоря словами И. Канта (но понимая это положение с точки зрения марксистской концепции практической природы познания), теоретик «понял, что его задача состоит не в

²¹ Т. Кун. Замечания на статью И. Лакатоша, стр. 277.

²² Лакатош утверждал, что любая история (множества исторических суждений) представляет собой теорию и реконструкцию истории (множества исторических событий) (см. его соч., стр. 235). Но, как справедливо отмечает Дж. Уоррал, это утверждение неверно, если «теорию и реконструкцию» понимать в смысле «нормативно интерпретированной истории» Лакатоша. В известном смысле, в некоторых пределах можно говорить о чисто описательной истории (см.: J. Worrall. *Op. cit.*, pp. 168—173).

²³ Т. Кун. *Цит. соч.*, стр. 279.

²⁴ Применительно к истории науки как самостоятельной области исследования эти методологические категории, в свою очередь, связаны с категориями «историческое» и «логическое». Но в данной работе мы проблему исторического и логического в развитии науки рассматривать не будем, хотя и считаем, что некоторые принципиальные вопросы историографии и методологии науки требуют ещё философского анализа именно с точки зрения этих категорий и связанного с ними метода восхождения от абстрактного к конкретному. Некоторые аспекты этой проблемы рассматривались нами в статьях: О соотношении логики развития науки и теоретической истории науки. — Ученые записки ТГУ, вып. 404. Труды по философии XIX. Тарту, 1977; Понятие «логики развития науки» и некоторые методологические вопросы анализа истории науки. — «Философские науки», 1977, № 5. Эта проблема рассматривалась во многих работах Б. М. Кедрова, в том числе в недавно вышедшей большой монографии (см.: Б. М. Кедров, А. П. Огурцов. Марксистская концепция истории естествознания. XIX век. М., 1978, гл. 8). См. также: Н. И. Родный. Очерк по истории и методологии естествознания. М., 1975, и др.

²⁵ См., напр.: Б. С. Грязнов и др. Теория и ее объект. М., 1973; В. С. Степин. Становление научной теории. Минск, 1976; А. В. Ахутин. История принципов физического эксперимента. М., 1976; В. С. Швырев. Теоретическое и эмпирическое в научном познании. М., 1978.

исследовании того, что он усматривал в фигуре (или в явлении природы, в объекте познания. — Р. В.), как бы прочитывая в ней ее свойства, а в том, чтобы создать фигуру (или схему объекта. — Р. В.) посредством того, что он сам а priori, соответственно понятиям мысленно вложил в нее и показал (путем построения).»²⁶ Тут и возникает парадокс теоретического познания: с одной стороны, научное видение действительности предполагает теорию, которая непосредственно относится не к эмпирической реальности, а к конструированным самим теоретиком идеализациям всё же должны быть получены из эмпирической реальности, должны быть эмпирически обоснованными; теория должна иметь эмпирическое содержание, должна быть эмпирически проверяема.

С этим парадоксом мы сталкиваемся и в историографии науки. В вышеизложенной дискуссии Лакатош исходил из первой стороны парадокса,²⁷ а Кун — из второй, противоположной его стороны. Причем, любопытно, что Кун как недостаток в концепции Лакатоша расценивает именно тот подход, характеристику которого как типичного для теоретика мы выше только что дали словами Канта. Кун пишет: «...если «внутренняя история» представляет собой просто рациональную часть истории, то относительно научного метода философ может узнать из нее лишь столько, сколько он сам вложил в нее.»²⁸

Итак, можно ли утверждать, что методологическая теория Лакатоша как историографическая теория построена согласно принципам научно-теоретического познания? Другими словами: можно ли показать, что Лакатош оперирует эмпирически обоснованными, эмпирически проверяемыми идеализациями?

Кертж, например, считает, что уже тот факт, что Лакатош игнорирует психологические и социологические факторы, хотя и известно, что эти факторы на самом деле так или иначе действуют, свидетельствует о его намерении предложить историографическую теорию, основанную на реконструкциях типа гали-

²⁶ И. Кант. Соч., т. 3, стр. 84—85.

Важно отметить, что гипотетико-дедуктивная система как идеал научной теории (см. напр.: Г. И. Рузавин. Гипотетико-дедуктивный метод. — Логика и эмпирическое познание. М., 1972; Л. Б. Баженов. Строение и функции естественнонаучной теории. М., 1978) базируется, с содержательной точки зрения, на идеализациях, на мысленных экспериментах, и в процессе дедуктивного развертывания теории тоже, наряду с чисто формально-аксиоматическими приемами рассуждения, большую роль играет генетически-конструктивный способ рассуждения в форме мысленного эксперимента.

²⁷ Приведем в этой связи ещё одно характерное положение Лакатоша: «Историографические «фактуальные» суждения также [как и научные. — Р. В.] теоретически нагружены: они опираются на соответствующие методологические теории» (И. Лакатош. Цит. соч., стр. 232).

²⁸ Т. Кун. Цит. соч., стр. 276.

леевских идеализаций.²⁹ Трудность, однако, заключается в том, что при анализе исторических событий, нет возможности проверить законы, установленные для предполагаемых идеализированных случаев, потому что отсутствуют точные данные о величине эффектов тех факторов, которые были упущены при конструировании этих идеализированных случаев. Поэтому концепции Лакатоша и может быть свойствен определенный априоризм: нельзя ни доказать, ни опровергнуть, что внутренняя история по Лакатошу, то есть рациональная реконструкция истории науки, основанная на методологии научно-исследовательских программ, является «законной» идеализацией.

А можно ли вообще использовать метод Галилея в историографии науки?

Прежде всего следует иметь в виду, что если мы намерены трактовать историографию науки как специальную науку естественнонаучного типа, то должны соответствующим образом понимать и ее предмет. А действительность является предметом науки со стороны ее вещиности, формализуемости.³⁰ В этом смысле, конечно, подход Поппера и Лакатоша, т. е. концепция бессубъектного «третьего мира», несомненно, соответствует естественнонаучному подходу (обоснованность такой модели, конечно, другой вопрос), а подход Куна, с точки зрения этих авторов, уже не соответствует строгим критериям научности. Кун сам, однако, предполагает, что социальная психология,³¹ на которую он отчасти опирается, тоже, хотя бы в принципе, представляет собой настоящую науку, т. е. науку естественнонаучного типа.

Сформулируем теперь более точно логическую суть метода Галилея, опираясь на исследования В. С. Библера и А. В. Ахутина.³² Дело в том, что идеализированные объекты Галилея являются идеализациями экспериментальных ситуаций. «Мы не можем сконструировать никакой идеальной модели, — пишет А. В. Ахутин, — не проводя многочисленных реальных наблюдений и экспериментов, и вместе с тем ни одно из этих наблюдений не имеет никакого смысла вне той идеальной схемы явления, которая только и позволяет интерпретировать результаты любого реального опыта. Результаты идеализированных экс-

²⁹ Noretta Koertge. Op. cit., p. 363.

³⁰ См.: А. С. Арсеньев. Наука и человек (Философский аспект). — Наука и нравственность. М., 1971; Л. М. Косарева. Предмет науки. Социально-философский аспект проблемы. М., 1977; В этом аспекте понятие научности рассматривалось и нами, см.: О понятии научности и становлении научной химии. — Ученые записки ТГУ, вып. 361. Труды по философии XVIII. Тарту, 1975, стр. 20—28.

³¹ Кун пишет, что он предпочитает говорить о *социологии* (T. Kuhn. Reflections on my Critics. — In: Criticism and the Growth of Knowledge. Cambridge, 1970., p. 240).

³² В. С. Библиер. Мышление как творчество (Введение в логику мысленного диалога). М., 1975, стр. 285—324; А. В. Ахутин. История принципов физического эксперимента (от античности до XVII в.). М., 1976, гл. IV.

периментов должны быть проверены в реальных наблюдениях, но проводить эксперимент реально следует в таких условиях и с такими предостережениями, которые, во-первых, определены самой идеальной схемой, и во-вторых, суть не что иное, как возможно полная реализация тех самых идеальных условий, идеальность которых и потребовала реальной проверки мысленного эксперимента, проведенного в этих условиях.»³³ Если теоретик чисто мысленно упрощает некоторую ситуацию, игнорирует некоторые характеристики этой ситуации, то он тем самым разрушает ее целостность, определенность, предметность и лишает себя возможности оперировать такой произвольной абстракцией как реальной, возможной, существующей в определенном смысле в определенных условиях. «Только в том случае, если удастся построить такой объект, который как бы *сам себя идеализирует*, мы, приближаясь к теоретической схеме, не теряем предметность.»³⁴ Такая самоидеализация возможна как предельный переход (т. е. мысленное продолжение реальных изменений в бесконечность), в результате которого предмет приобретает математические (или логические) определения (например, бесконечно гладкой поверхностью будет геометрическая плоскость). Таким образом, в физике, благодаря ее экспериментальному основанию, существует естественный переход от эмпирической ситуации к идеализациям и математике, а также обратно: от математики через идеализации к эмпирическим ситуациям. Проблема априоризма, «предвзятой идеализации», которая возникла в историографии науки, в физике не возникает потому, что «Создавая условия возможного опыта, идеализируя предмет опыта, теоретический разум в конечном счете сам «воплощается» в предмет и поэтому сам оказывается предметом исследования (проверки, изменения).»³⁵ Но при этом, повторяем, *«теоретическое понятие может предметно существовать только в условиях эксперимента, т. е. только пока существует реальный предмет, идеальным «продолжением» которого (в процессе предельной идеализации) является понятие»*³⁶

Экспериментально-теоретический подход противоположен такому подходу, целью которого является описание, систематизация, обобщение, объяснение и т. п. того, что уже до исследования как-то выделено в деятельности человека, дано, «является фактом», определено, «естественно» существует. Экспериментально-теоретическая наука сама конструирует свои объекты. Она направлена на «изобретение в действительности не происходящих, но теоретически возможных (или допустимых), ситуаций, благодаря анализу которых понимается действитель-

³³ А. В. Ахутин. Указ. соч., стр. 229—230.

³⁴ Там же, стр. 246.

³⁵ Там же, стр. 240.

³⁶ Там же, стр. 219.

ная ситуация...»³⁷ Такие теоретические возможности-невозможности экспериментально-теоретическое исследование фиксирует как научные законы, на основе которых становятся возможными экспериментально проверяемые предсказания.

Таким образом, чтобы ответить на вопрос о применимости галилеевского метода в историографии науки, надо прежде всего показать, возможно ли в этой области нечто аналогичное эксперименту? Ведь все другие только что рассмотренные характеристики галилеевского метода, в том числе и идеализация, в конечном счете основываются на эксперименте.

Ясно, что в прямом смысле экспериментальный подход в историографии науки невозможен. Он является даже бессмысленным (антиисторичным), если нас всё-таки интересует именно история, т. е. принципы реконструирования действительно происшедших событий, а не возможности конструирования новых объектов. Конечно, и при реконструкции важно знать, что вообще возможно и что невозможно, но это знание всё же ничего не говорит о том, какие возможности, как и почему действительно когда-то существовали и какие, когда, как и почему реализовались. Нас ведь интересует реальная история, а не некая «искусственная история», лишь возможная история. Открытые физикой в экспериментальных (т. е. искусственных) ситуациях явления реализуются в технике (т. е. в искусственной же сфере), а для историографии аналогичные искусственные сферы, в которых можно было бы открыть и реализовались бы «возможные истории», просто не существуют. В историографии могут быть использованы лишь, так сказать, «естественноисторические идеализации», т. е. реальные исторические (а не экспериментальные) «самоидеализации» (ситуации, в которых объект сам себя идеализирует), примером которых может быть «практически истинная», как пишет К. Маркс, абстракция в буржуазном обществе — «абстрактный труд», или «труд вообще».³⁸ Анализ таких «естественноисторических идеализаций» связан с проблемой соотношения исторического и логического и требует применения Марксова метода восхождения от абстрактного к конкретному. Это, однако, был бы уже другой подход, более широкий, чем «чисто научный» (т. е. естественнонаучный), который мы в данной статье рассматривать не будем.

В некотором смысле «физическая реальность» по сравнению с «исторической реальностью» «менее объективна». Обе эти реальности, конечно, объективны (хотя и не тождественны с объективной реальностью, которой присуща абсолютная объек-

³⁷ А. В. Ахутин. Указ. соч., стр. 195.

³⁸ См.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 12, стр. 731.

тивность³⁹), но дело в том, что «физическая реальность» возникает лишь в «исторической реальности», определяется по отношению к ней, и в этом смысле зависит от «исторической реальности». А «историческая реальность» от никакой другой определенной реальности не зависит. Она является, так сказать, реализацией, некоторым самоопределением самой объективной реальности и зависит только от своих же предшествующих определений-реализаций. Если «физическая реальность» является в том смысле субъективной, что вопрос о том, что является и что не является физическим явлением, объектом познания в физике, зависит от познавательной деятельности субъекта познания, а не определяется природой, сама природа не «готовит» объектов познания (неисчерпаемая природа, так сказать, потенциально всегда «готова» для познания⁴⁰), то «историческая реальность» является (в том же смысле) полностью объективной, независимой от познающего субъекта, так как определена человеческой деятельностью (она и является этой деятельностью) уже до её познания. В истории некоторые «потенциальные объекты познания» могут объективно (независимо от познавательной деятельности) ещё не существовать, то если они уже существуют их нельзя больше изменять, нельзя специально конструировать, их можно в познании только реконструировать.

«Физическая реальность», в отличие от «исторической реальности», субъективна и в том смысле, что у нее нет собственных целей, что позволяет в ней реализовать цели человека, программу его познания.⁴¹ В историографии это невозможно, так как в историческую реальность входит и независимая от субъекта познания целеполагающая деятельность, которую тоже надо объективно реконструировать, а не заменять цели, которые люди в своей деятельности реально преследовали, своими целями.

А может быть в историографии науки возможна квазиэкспериментальная процедура исследования, напоминающая астрономическое наблюдение⁴²? Другими словами, можно ли в историографии науки построить приборную ситуацию и четко фиксировать (построить) изучаемый в этой ситуации предмет⁴³? Предметом истории науки, разумеется, является наука как некоторое

³⁹ О понятиях «абсолютная объективность» и «относительная объективность» см.: И. С. Алексеев. Концепция дополнителности (историко-методологический анализ). М., 1978, стр. 222—225.

⁴⁰ Ср.: А. М. Коршунов. Социальное познание, ценность и оценки. — «Философские науки», 1977, № 6, стр. 52.

⁴¹ Ср. там же, стр. 54.

⁴² См.: В. С. Степин. Взаимосвязь наблюдения, эксперимента и теории в познании Вселенной. — Философские проблемы астрономии XX века. М., 1976.

⁴³ Аналогичная проблема (проблема построения гносеологии как эмпирической науки по аналогии с развитыми отраслями естествознания) рассматривается в кн.: М. А. Розов. Проблемы эмпирического анализа научных знаний. Новосибирск, 1977.

развивающееся социальное явление, но задача заключается в том, чтобы точно определить это явление относительно некоторого прибора, показать возможность объективного исследования науки при помощи прибора.

Единственным «прибором» в данном случае может быть лишь понимающий науку человек, который способен фиксировать необходимые данные о науке и её «движении». Таким «прибором» может быть сам историк науки, ученый, методолог, понимаемый, однако, во всех случаях именно в функции прибора, т. е. не в роли, скажем, историка науки, к которому исследователь истории науки (роли «прибора» и «исследователя» может исполнять и один и тот же человек) относился бы, естественно, как к своему коллеге, а не как к прибору, который лишь регистрирует по объективным, существенным показателям поведение науки, но сам не интерпретирует своих показаний.⁴⁴ В качестве «прибора» в историографии науки следует использовать некоторого совокупного ученого, методолога и историка науки, т. е. учитывать «записи», «показания» многих ученых и историков науки различных эпох, различающихся по своим теоретико-методологическим взглядам и действующих на различных стадиях развития науки, чтобы обеспечить достоверность получаемых данных.⁴⁵

Итак, «прибор» у нас есть. Но о чем говорят нам его показания? Мы ведь должны понимать механизм работы прибора, механизм его взаимодействия с изучаемым объектом, чтобы уметь интерпретировать его показания. Если наша приборная ситуация должна быть аналогичной естественнонаучной приборной ситуации, то мы не можем трактовать эту социальную (наука ведь социальное явление) и антропоморфную («прибор» у нас человек) ситуацию социоморфно и антропоморфно! То есть мы, например, не можем просто спросить у нашего «прибора», что такое наука и как она развивается, и выслушать его ответ. Мы должны занять по отношению к науке внешнюю позицию, должны подняться над уровнем рефлексивного осознания самими её представителями своей деятельности. Рефлексия является элементом изучаемого объекта (т. е. науки), а не результатом исследования. Кстати, ученый (или историк науки, методолог) именно поэтому и рассматривается нами как только «прибор», что он как человек (ученый, методолог, историк) не мог дать на этот вопрос (что такое наука и как она развивается?) объективный, эмпирически проверяемый ответ. Итак, к чему относятся показания нашего «прибора»?

⁴⁴ Человек нужен здесь для обнаружения феноменов науки аналогично тому, как для обнаружения электрического поля нужен пробный заряд. Ср.: М. А. Розов. Указ. соч., стр. 31—33, 95—99, 112—113.

⁴⁵ Таким образом, в конечном счете получается фиксация феноменов науки с точки зрения «общего информированного мнения» ('general informed opinion'). Ср.: J. Worrall. Op. cit., pp. 165, fn. 224; 169—170.

Оказывается, что надрефлексивной точке зрения соответствует именно куновское понимание науки. Это показано в указанной работе М. А. Розова (см. примечание 43), целью которой было сконструирование знания в качестве особого теоретического объекта, чтобы стало возможным его эмпирическое изучение. «Дело в том, — пишет М. А. Розов, — что наука представляет собой сложную нормативную систему, в рамках которой существуют, постоянно воспроизводятся и развиваются нормы производства, организации и использования знания. Эти нормативы никем полностью не осознаны и не записаны в виде словесных формулировок, они «живут» на уровне образов конкретной исследовательской деятельности и ее продуктов. Их содержание исторически эволюционирует и лишь с опозданием и не полностью находит свое выражение в высказываниях научной рефлексии и логики науки». ⁴⁶ Таким образом, показания нашего «прибора» должны быть отнесены к науке в смысле нормативной системы. Задача историка науки заключается в том, чтобы реконструировать развитие нормативных систем, выявить истоки тех или иных нормативов и закономерности их изменения.

Реальный исторический процесс возникновения нормативных систем, их перестройка, переход от одной системы к другой, т. е. различные процессы «жизни» нормативных систем, не являются логическими и целенаправленными, хотя и содержат в себе также логические и целенаправленные «шаги». В этой связи можно сказать, что Лакатош, конечно, прав, что нормативная, внутренняя история науки (ее рациональная реконструкция) всегда нуждается в дополнении внешней (эмпирической) историей. Но он, как справедливо отмечают многие его критики, ⁴⁷ понимает внутреннюю историю («третий мир» вообще) слишком узко (и соответственно — внешнюю историю слишком широко). Лакатош полагает, что о существовании нормативов научного исследования можно говорить лишь тогда, когда их можно сформулировать в форме некоторых логико-методологических правил. Но Кун и некоторые другие исследователи истории науки показали, что это неверно. Во-первых, нормативы научной деятельности часто существуют не в форме логических правил, а в форме образцов исследования. Во-вторых, логико-методологические правила тоже формируются у ученых не абстрактно, а в контексте прошлых примеров применений, и поэтому одни и те же правила могут реально функционировать как совершенно различные предписания в конкретных ситуациях. В-третьих, так как науч-

⁴⁶ М. А. Розов. Указ. соч., стр. 86. Ср.: Т. Кун. Структура научных революций. М., 1975.

⁴⁷ Кроме работ Куна см. например: S. Toulmin. History, Praxis and the «Third World». Ambiguities in Lakatos' Theory of Methodology. — In: Essays in Memory of Imre Lakatos, pp. 655—675; A. Musgrave. Method or Madness? — Ibid., pp. 457—491.

ное исследование не происходит в чисто логической сфере, а предполагает экспериментальную деятельность и т. п., логические стандарты Лакатоша оказываются для применения в конкретных ситуациях научного исследования слишком неопределенными, «мягкими», не работающими.⁴⁸

С абстрактной («идеализированной») логико-методологической точки зрения концепция научно-исследовательских программ Лакатоша вполне обоснованна. Но с этой точки зрения вполне обоснованна и методология Поппера.⁴⁹ Ведь всё дело в том, что логико-методологические правила действуют в реальной ситуации лишь при *ceteris paribus* (прочих равных) условиях.⁵⁰ Применительно к истории науки это и означает, что эти правила действуют лишь для внутренней истории в случае «невмешательства» внешней истории, причем тогда внутренняя история, исходя из которой определяется, что останется для внешней истории, представляет собой рациональную реконструкцию на основе тех же логико-методологических правил (т. е. в результате получается «идеализированная», вернее — просто искаженная история). Только применение критерия Лакатоша, согласно которому следует предпочитать такую методологию, которая позволяет уложить во внутреннюю историю больше фактов реальной истории науки, позволяет считать концепцию Лакатоша лучше обоснованной, чем концепция Поппера. Далее, однако, на основе этого же критерия, следует считать концепцию Куна эмпирически лучше обоснованной, чем концепция Лакатоша.⁵¹ Правда, с точки зрения Лакатоша, концепция Куна уже не основывается на объективных нормативах, а является субъективной, психологической. Но, как мы видели, Лакатош слишком узко понимает нормативность. В конечном счете оказывается, что именно концепции Лакатоша (и концепции «третьего мира» вообще) свойствен определенный субъективизм (объективность «третьего мира» эмпирически не обоснована). Конечно, критика Лакатоша в адрес Куна тоже во многом справедлива, потому что, действительно, понимание Куном нормативных систем науки ограничивается социальной психологией, анализ которой у него не осно-

⁴⁸ Это обстоятельство особенно подчеркивается в работах «анархиста» в методологии — П. Фейерабенда. См., напр.: P. K. Feysabend. *Consolations for the Specialist*. — In: *Criticism and Growth of Knowledge*, pp. 214—229; *On the Critique of Scientific Reason*. — In: *Essays in Memory of Imre Lakatos*. См. также указанные работы Масгрейва, Кертж, Уоррала и др.

⁴⁹ Ср.: I. C. Jarvie. *Toulmin and the Rationality of Science*. — In: *Essays in Memory of Imre Lakatos*; G. Radnitzky. *Popperian Philosophy of Science as an Antidote against Relativism*. — Ibid.

⁵⁰ Принципиальное значение *ceteris paribus* требования специально подчеркивается в работе: I. Johansson. *A critique of Karl Popper's methodology*. Stockholm, 1975, especially Ch-s IV:4 and X:1.

⁵¹ Ср. также: Е. А. Мамчур. Два типа историографических программ (тезисы доклада на конференции по методологии историко-научных исследований в Звенигороде в 1977 г.).

ываается на общественно-исторической практике. С марксистской точки зрения, однако, социальная психология является «раскрытой книгой... чувственно представшей перед нами» в формах и продуктах человеческой практики.⁵²

В концепции «трех миров» Поппера и Лакатоша отсутствует действительный мир, т. е. некоторый «четвертый мир», в котором эти три мира формируются и исходя из которого они вообще могут быть рационально поняты. Этот «четвертый мир» — мир общественно-исторической практики, в котором формируется как объективное знание, так и субъект и объект познания. Ни в концепции объективного (без познающего субъекта) знания Поппера-Лакатоша, ни в концепции Куна не понимается под познающим субъектом действительный субъект (общественный субъект), а — индивид или группа индивидов. Лакатош считал, что его концепция научно-исследовательских программ может быть истолкована как «объективная, *«третьего мира» реконструкция социально-психологической концепции парадигмы Куна.*»⁵³ Но, как мы видели, результатом этой реконструкции оказался слишком автономный мир знания, который уже не связан с реальной деятельностью действительного познающего субъекта и поэтому представление об объективном существовании такого мира знания является, строго говоря, мистическим. Объективная реконструкция концепции парадигмы Куна получается не как «третьего мира» реконструкция, а как «четвертого мира» («мира» общественно-исторической практики) реконструкция (или некоторый синтез на основе понятия практики) самой концепции научно-исследовательской программы (из «третьего мира») и концепции парадигмы (из «второго мира»). Это значит, что научно-исследовательскую программу следует понимать в контексте парадигмы*, а парадигму, в свою очередь, в контексте общественно-исторической практики. Нормативы научности формируются и функционируют не в чисто логическом мире, или в мире «чистого знания», а также не в психическом мире сообщества ученых, — эти нормативы формируются и функционируют в социально-исторически детерминированной предметной деятельности сообщества ученых, осознаются ими отчасти и выражаются тогда в логико-методологических правилах, а также, конечно, отражаются и фиксируются в психическом мире исследователей в форме мнений, идеалов, убеждений и т. п.

Итак, проблема внутренней истории, рациональной рекон-

⁵² К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956, стр. 594. См. также: М. К. Мамардашвили. Анализ сознания в работах Маркса. — «Вопросы философии», 1968, № 6.

⁵³ I. Lakatos. Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. — In: Criticism and the Growth of Knowledge, p. 179, fn. 1.

* Мы уже отметили, что Кун обратил внимание на далеко идущую аналогию между концепциями парадигмы и научно-исследовательской программы (см. сноску 16).

струкции истории науки, оказывается проблемой реконструкции нормативов научности и механизма их развития в смысле некоторых инвариантов практической деятельности, которые лишь отчасти функционируют как логические правила, а полностью в форме чисто логических нормативов и правил невыразимы. Конечно, такие нормативы и механизмы их функционирования должны быть доступны именно объективному исследованию по их «предметностям», по объективациям социальной деятельности, а не должны предполагать обращения к психической природе субъекта. Другими словами, нормативы научности и механизмы их функционирования и развития должны быть объективно фиксируемыми в некоторой методологической концепции при помощи нашего историографического «прибора».

Взаимосвязь между методологической концепцией (фиксирующей нормативы научности или, другими словами, принципы рациональной реконструкции истории науки, т. е. «механизм» ее внутренней истории) и историей науки можно сформулировать, опираясь на работу Дж. Уоррала⁵⁴, следующим образом (назовем это положение историографическим «законом» Уоррала — «W»): «При прочих равных условиях, в истории науки предпочитается теория (или вообще некоторая процедура или некоторый результат научного исследования) *A* теории *B*, если и только если, *A* методологически лучше, чем *B*; причем критерии для методологической оценки должна давать определенная методологическая концепция *M*.» Исходя из этого «закона» Уоррала методологические концепции оказываются эмпирически проверяемыми на основе фактической истории науки, которую мы фиксируем при помощи нашего историографического «прибора». А, кроме того, «закон» Уоррала, в который включена определенная методологическая концепция, выполняет функции объяснения и предсказания (вернее — ретросказания) в историографиях науки.

Возможны три варианта.⁵⁵

Введем следующие обозначения: «CP» — «прочие условия равны» (*ceteris paribus* условие); « $A >_M B$ » — «*A* лучше, чем *B*, по методологическим критериям методологической концепции *M*»; «P (*A*, *B*)» — «в истории науки *A* была предпочтена *B*»; « W_M » — историографический «закон» Уоррала, в который включена конкретная методологическая концепция *M*.

Вариант I:

$$(W_M) CP \rightarrow (A >_M B \leftrightarrow P(A, B))$$

Это значит, что, если из методологической концепции следует, что теория *A* лучше, чем *B*, и установлено (при помощи нашего историографического «прибора»), что в истории науки *A* была

⁵⁴ J. Worrall. Op. cit., pp. 164—165.

⁵⁵ Cp. там же, стр. 167.

предпочтена B и *ceteris paribus* условие соблюдается, то, согласно «закону» Уоррала, методологическую концепцию M следует считать подтверждающейся.

А вместе с тем получается схема объяснения или предсказания (ретросказания) того обстоятельства, что A была предпочтена B (если это было в историографии уже установлено, тогда получается объяснение, а если ещё не установлено, тогда мы имеем предсказание). $P(A, B)$ следует из «закона» W_M и начальных условий $A >_M B$ и CP .

Вариант II:

$$(W'_M)(A >_M B \wedge \neg P(A, B)) \rightarrow \neg CP$$

Это значит, что, если из методологической концепции следует, что теория A лучше, чем B , а в истории науки была B предпочтена A (начальные условия), то отсюда (на основе «закона» W'_M) следует предсказание (ретросказание), что в данном случае должны быть обнаружены некоторые внешние факторы, действие которых «нарушило» «нормальный ход» внутренней истории науки. Если такие факторы на самом деле будут обнаружены (предсказание подтверждается), то следует считать и методологическую концепцию подтверждающейся.

Вариант III получается, если во втором варианте предсказание $\neg CP$ не подтверждается, т. е. историческое исследование не дает фактов о том, что B была принята под действием каких-то внешних факторов. Это значит, что методологическую концепцию M следует считать неподтверждающейся и от нее следует отказаться, если существует другая методологическая концепция, которая данной фактической историей подтверждается (т. е. на основе «закона» Уоррала получают подтверждающиеся предсказания и объяснения).

Поступила в редакцию 25 марта 1979 года.

ПРОБЛЕМА ТЕОРЕТИЧЕСКОГО СТАТУСА БИОЛОГИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ И ЕГО МЕТОДОЛОГИ- ЧЕСКОГО АНАЛИЗА

Т. В. Лойт

В широкой и разносторонней методологической проблематике современного биологического познания одной из центральных и привлекающей к себе более широкий интерес является проблема теоретического статуса биологического знания и его дальнейшей теоретизации. Глубокие гносеологические корни возникновения этой проблемы перед современной биологией скрываются в противоречиях происходящей в ней «новейшей» революции. Основной в данном случае является противоречивая познавательная ситуация, которая сложилась в современном биологическом познании в результате того обстоятельства, что эта революция началась и разворачивается до сих пор в основном на эмпирическом уровне исследования живого. Это значит, что процессы интенсивного развития, которые не только количественно, но и качественно изменили современное биологическое знание, вся т. н. «новая биология» — результат широкого применения в биологии в общем-то новых для нее методов исследования из арсенала физико-химических и математических наук, кибернетики и т. п. Применение этих методов в биологии осуществилось, однако, главным образом «в кредит», в порядке «методологической экспансии», т. е. без достаточного теоретико-концептуального и методологического обоснования. Само по себе это вполне нормальное для развития науки явление, но в то же время не может не вызывать ряд различного рода аномалий в развитии тех областей научного познания, где эти процессы разворачиваются, особенно тогда, когда это идет на широком фронте, качественно изменяя «исследовательское лицо» данной области вообще и создавая здесь новую «методическую реальность».

Такая ситуация сложилась в современном биологическом познании. Об этом свидетельствует возникновение ряда ощутимых несоответствий, нарушений связи и даже разрывов между различными компонентами современной науки о жизни. Из послед-

них в аспекте интересующей нас проблемы главными являются несоответствие между тончайшим и высокоразвитым аналитическим экспериментом и наблюдением, с одной стороны, и недостаточно адекватным им теоретико-концептуальным и методологическим синтезом, с другой стороны, между огромным новым информационным материалом о живом и существующим общим теоретико-концептуальным и методологическим базисом биологического знания, между существующими, ставшими уже классическими, началами биологического познания, принципами теоретико-концептуальной и методологической организации, с одной стороны, и проникающими в биологию вместе с новыми методами эмпирического исследования элементами нового «теоретического мира», с другой — разрыв между «старой» и «новой» биологией вообще.

В силу отмеченных обстоятельств в современной биологии образовалась глубоко противоречивая ситуация: с одной стороны, несомненные достижения, которые дают основание говорить даже о выдвижении биологии на место лидера современного естествознания; с другой стороны, оценка биологии в аспекте состояния ее теоретико-концептуальной организации и методологической оснащенности как науки, находящейся на эмбриональной стадии развития, которой еще предстоит совершить свою «коперниковскую революцию» и «превратить тем самым биологию из описания форм и процессов в организмах в точную науку», как писал уже в 1949 г. Л. Берталанфи¹. С тех пор положение в биологии в этом отношении не изменилось к «лучшему». Скорее наоборот. На этой почве созревала и закрепились одна характерная для общего умонастроения современной науки о жизни черта, отмеченная Б. Л. Токиным, — мнение о том, что биологии необходимы новые, революционирующие теории, новые биологические понятия и обобщения.²

Отмеченное противоречие является общим познавательным источником интенсивного методологического и теоретического «движения» в современной науке о жизни, конечная цель которого — создание подлинной теоретической биологии. Основной задачей этой работы считается перестройка теоретико-концептуального и методологического базиса биологии и создание достаточно сильных концептуальных и методологических средств для теоретической реконструкции объекта биологического исследования с охватом нового научного знания о нем. Создание подлинно теоретической биологии должно ликвидировать вышеотмеченные несоответствия и разрывы в области знания о живом, восстановить потерянное единство биологического знания. Сло-

¹ L. von Bertalanffy. Problems of Life. An Evaluation of Modern Biological Thought. London, 1952, p. 21—22.

² Б. Л. Токин. Теоретическая биология и творчество Э. С. Бауэра. Изд. Ленинградского университета, 1965, стр. 32.

вом, должно совершить революцию в теоретическом мире и методологическом сознании биологической науки соответственно ее эмпирически существующему современному состоянию. Однако пока приходится констатировать отсутствие сколько-нибудь серьезных сдвигов на этом пути.

Анализ современного теоретического движения в биологии позволяет сделать вывод, что трудности в этой области обусловлены не только предметом, т. е. особенностями и состоянием самого биологического знания, но в большой мере также неадекватностью метода, т. е. применяемыми подходами, способами и процедурами как «проверки» на теоретичность, так и дальнейшей теоретической обработки и организации биологического знания, а также лежащей на их основе общей теоретико-познавательной платформы, общего гносеологического идеала относительно научного познания вообще. Таким образом, хотя теоретико-концептуальная и методологическая разработка проблем современного биологического познания в серьезных масштабах фактически только начата, уже возник целый ряд принципиальных вопросов метаметодологического порядка, т. е. вопросов, касающихся основ, принципов, методов и форм самой этой работы. Возникла потребность в осознании методологии самих методологических разработок теоретико-концептуальных проблем современного биологического знания и его дальнейшей теоретизации.

Работа в этой области стала привлекать все более широкий интерес, поскольку в виде проблемы теоретико-концептуальной организации и методологического обоснования современного биологического знания обсуждению, по сути дела, подвергаются глубочайшие вопросы «философии науки» вообще, такие, как познавательная характеристика науки и научности, структура научного знания и прежде всего проблема научной теории, ее структуры, функций, развития и т. д. Теоретико-концептуальные и методологические изыскания в области современного биологического познания заслуживают более широкого внимания еще потому, что они совпадают с новыми интенсивными изысканиями в современной «философии науки», вызванными кризисом до сих пор широко распространенной трактовки методологии науки в духе неопозитивистского логицизма, влияние которого, однако, распространялось весьма далеко за пределами неопозитивизма в качестве философской доктрины. Современное теоретическое «движение» в биологии обещает предоставить важный опыт для общей теоретико-познавательной рефлексии над наукой по вновь поднятым коренным вопросам логики и методологии науки.

Анализ различных оценок теоретического состояния биологического знания и программ его дальнейшего развития обнаруживает, что все они имплицитно или более менее эксплицитно исходят из некоторых общих теоретико-познавательных установок относительно науки, научности, научной теории и т. п. По этим

исходным установкам можно выделить в современном теоретическом движении биологии (и в «философии биологии» вообще) определенные основные методологические подходы к проблеме научно-теоретического статуса биологического знания и путей его дальнейшего развития в современных условиях. Среди них доминирующее место до сих пор занимает подход, который мы назвали бы формальным логико-методологическим. Основные установки последнего заслуживают более детального рассмотрения.

Общей характерной чертой этого подхода является то обстоятельство, что оценка научного статуса биологического знания дается не исходя из его объективного познавательного содержания и значения в конкретных проблемных ситуациях своего образования и функционирования в процессе реального историко-логического развития биологического познания, а на основе характеристики лишь логической формы путем сопоставления с определенным типом организации научного знания, считаемым, используя терминологию А. И. Ракитова³, эпистемологическим идеалом науки. Главными исходными составляющими конкретной «рабочей платформы» при этом являются 1) выбор логического строения теории в качестве исходной «клеточки» методологического анализа. Теория рассматривается здесь как способный адекватному представлению научного познания элемент знания и ее логическое строение как базисный критерий научности знания, его познавательного статуса, уровня развития и т. д. 2) Оценка дедуктивной (аксиоматической) теории в качестве истинной научно-теоретической системы знания.

Согласно этим исходным установкам рассматриваемый подход в качестве модели в истинном смысле теоретического для оценки научного статуса биолого-теоретических построений принимает формализованные (математизированные) или количественные теории, в большинстве случаев в т. н. гипотетико-дедуктивном варианте. То обстоятельство, что в отличие от аксиоматических теорий математики, гипотетико-дедуктивная модель теории включает в теорию также эмпирическую интерпретацию посредством правил соответствия, не изменяет суть дела, поскольку само дедуктивное построение теории представляется здесь аналогично аксиоматическому построению математической теории, а именно оно считается «эпистемологическим идеалом» научно-теоретических построений. «Живым» эталоном научной теории при этом считаются дедуктивные (математизированные) построения знания физико-математических дисциплин (физические теории), на основе которых, впрочем, и была разработана данная модель научной теории в современной логике и методологии науки, которая, однако, не связывается специально

³ А. И. Ракитов. Философские проблемы науки. М., 1977.

с этими науками, но рассматривается как синоним научно-теоретической системы в собственном смысле вообще, как общая форма концептуальной организации теоретического научного знания для фактуальных наук, по крайней мере для естествознания.⁴

Для установления научно-теоретического статуса биологического знания и разработки программ его дальнейшего развития рассматриваемый подход опирается, следовательно, на определенную модель науки и научности. Эта модель сыграет роль общего метатеоретического регулятива для весьма различных по своим специально-научным установкам и содержанию разработок концептуально-теоретических и методологических проблем современного биологического познания, объединяя их в теоретико-познавательном аспекте в одно течение в рамках современного «теоретического движения» биологии.

Главные элементы этой модели: 1) наука — это специфическая языковая система. Научная теория — определенное множество (или класс) высказываний; 2) научными в истинном смысле можно считать лишь математизированные теории; 3) теоретическому знанию свойственны однозначность, универсальность и аподиктичность. Собственно теоретическое — это самостоятельное, автономное, обособленное и даже противопоставляемое эмпирическому выводное знание, образованное и развивающееся на собственной основе. В нем преобладают конструктивные и операционные регулятивы образования и функционирования соответствующей знаково-терминологической системы; 4) основные функции научной теории — объяснение и предсказание — обеспечиваются ее главным элементом — научными законами. Последними в строгом смысле можно называть лишь аподиктические, неограниченно универсальные номологические высказывания; 5) научное объяснение и предсказание представляют собой одинаковой логической структуры строгую дедуктивную систему.

Основной вывод, к которому представители данного направления, опираясь на вышеуказанную модель, приходят относительно характера и состояния биологии, гласит: биологическое познание можно считать наукой лишь в самом общем смысле, но не в строгом, полном смысле этого слова.

Оставляя в стороне второстепенные, не изменяющие суть дела различия в рассуждениях отдельных авторов, аргументы, на которые этот вывод опирается, сводятся к следующему. Биологическое познание нельзя считать наукой в полном смысле поэтому, что оно, во-первых, не имеет научных теорий в строгом значении последних. В подавляющем большинстве существующие биологи-

⁴ См. напр. «Замечания У. Эльзассера». — «На пути к теоретической биологии. I. Прологомены». М., 1970, стр. 179—180; М. Рьюз. Философия биологии. М., 1977, стр. 29—30; M. Bunge. 1) Scientific research. Vol. 3. Heidelberg-Berlin-New York, 1967, p. 123; 2) Metatheory. In: Scientific thought. Some underlying concepts, methods and procedures. The Hague, 1972, p. 227.

теоретические построения неразрывно связаны с эмпирическим материалом, теоретический элемент представляет здесь просто последовательное истолкование, логическое обобщение или оформление эмпирии, но не самостоятельную неэмпирическую концептуальную систему. Их предмет не математизирован (не формализован). Они не имеют строгих эксплицированных конструктивных и операционных правил, границ применения и т. д. Все это свидетельствует о том, что биология как наука находится еще на эмбриональной стадии развития. Ее теории, в том числе (можно даже сказать — прежде всего) теория эволюции, если принять дословно, лишены смысла.⁵

Правда, не все авторы так категоричны в своих оценках. Указывая на ряд физических или математических разработок различных биологических проблем, которые встречаются уже в весьма далекой истории биологии, но особенно в последние 50 лет во многих областях биологического знания, прежде всего в таких, как генетика, экология, молекулярная биология, не говоря о биофизике и биохимии, эти авторы считают возможным говорить о том, что в биологии уже имеются достаточно сильные теоретические элементы в принятом общенаучном смысле. В качестве примеров в истинном смысле теоретического в биологии обычно приводятся работы В. Вольтерра, А. И. Лотка, Р. Фишера, Дж. Вуджера, С. Райта, Э. Бауера, М. Гартмана, Б. Гудвина и некоторые другие аналогичные.⁶ Однако в общей оценке научно-теоретического статуса биологического знания все авторы данного направления единодушны: в целом биология находится еще в незрелом состоянии развития из-за недостаточного применения в ней количественного точного анализа и отсутствия достаточно мощных самостоятельных теоретических систем, в рамках которых можно было бы объяснить частные явления дедуктивным путем как логические следствия, выводимые из общих высказываний. Биология в целом не объясняющая, но лишь описательная наука.

⁵ Haarp. W. M. Elsasser. Note on Evolution in Organismic Theory. «Journal of Theoretical Biology». Vol. 4, Nr. 2, March 1963, p. 169—170; H. Bremermann. Quantitative Aspects of Goal-Seeking Self-Organizing Systems. «Progress in Theoretical Biology». Ed. by Fred M. Snell. Vol. 7, New-York, London, 1967, p. 59—60; M. Bunge Method, Model and Matter. Dordrecht-Boston, 1972, p. 59, 145.

⁶ См. Г. Моравиц. Исторический очерк. В кн.: Теоретическая и математическая биология. М., 1968, стр. 37—45; А. И. Алешин. Методологические проблемы теоретической работы в биологии. Горький, 1973, стр. 85—86; И. Н. Смирнов. История и некоторые методологические проблемы теоретической биологии. В: Материалы к симпозиуму «Закономерности развития биологии» (Тезисы докладов) М., 1973, стр. 14—27; М. Рьюз. Философия биологии. М., 1977. L. von Bertalanffy. Problems of Life. An Evaluation of Modern Biological Thought. London, 1952, p. 154—155; K. F. Schaffner. The unity of science and theory construction in molecular biology. In: Philosophical Foundations of Science. Ed. by R. J. Seeger and R. S. Cohen. Boston Studies in the Philosophy of Science. Vol. XI, 1974, p. 497—533.

Она скорее естественная история, чем наука в строгом смысле слова. Ее основные теоретические построения представляют собой, по выражению А. И. Алешина, лишь первичные теоретические образования.⁷

Второй главный аргумент, приводимый представителями рассматриваемого направления для обоснования своей оценки научного статуса биологического познания, следующий: биологию нельзя считать наукой в собственном смысле потому, что ей не достаются законы природы. То, что принято называть «законами» в биологии, как, например, законы менделевской генетики, эволюционной теории и т. п., на самом деле не являются законами.

Самым типичным и, пожалуй, последовательным критиком биологии с этой позиции является Дж. Смарт. По Смарту, настоящий научный закон в качестве истинного неаналитического номологического высказывания должен, во-первых, обладать неограниченной всеобщностью, т. е. должен быть справедлив для любой точки Вселенной в любое время. Во-вторых, законы должны быть выражены «в совершенно общих терминах без использования собственных имен или молчаливой ссылки на собственные имена», т. е. законы не должны ни явно, ни неявно быть связаны с какой-либо определенной вещью или местом.⁸ По Смарту, из биологического знания нельзя найти ни одного неаналитического общего высказывания, которое отвечало бы этим критериям научного закона. Все претендующие в биологии на статус законов высказывания в сущности касаются земных видов и имплицитно содержат указание на «частное бытие», на планету Земля. Все попытки сформулировать в биологии законы в строгом смысле этого слова ведут, по Смарту, либо на биохимический и биофизический уровень (например, в генетике), либо обратят эти законы в тавтологические утверждения (например, при случае законов, которые описывают процессы эволюции). Поэтому, объявляет Смарт, собственно биология — это только естественная история. Ее законы и теории — просто обобщения естественной истории. Она является наукой постольку, поскольку содержит в себе физику и химию.⁹

На том же основании, что весь материал биологии, ее примеры, высказывания и доказательства, явно или неявно относятся к жизненным явлениям на Земле, представляя, таким образом, специальный случай, ограниченный пространством и временем, ряд исследователей, хотя и в отличие от Смarta, не отказываются называть биологию наукой вообще, все же квалифицируют ее как науку «второго сорта», отграничивая ее от «универсальных»

⁷ А. И. Алешин. Методологические проблемы теоретического исследования в биологии. Горький, 1973, стр. 34, 57.

⁸ J. J. C. Smart. 1) Can Biology be an Exact Science? «Synthese», vol. 11, 1959, p. 360; 2) Philosophy and Scientific Realism, London, 1963, p. 53.

⁹ Там же, стр. 364 и 54—55.

наук, какими считается физика и химия, а биология объявляется лишь «провинциальной наукой».¹⁰

Третий главный общего теоретико-познавательного характера аргумент, на который опирается вышеприведенная оценка научного статуса биологии, заключается в следующем: биология не является наукой в строгом смысле, поскольку она не содержит настоящих научных объяснений. Непосредственной метатеоретической опорой этого аргумента является один из существенных элементов того общего представления о науке, которое у рассматриваемого подхода сыграет роль базисного метатеоретического регулятива — модель научного объяснения по принципу Гемпеля-Оппенгейма. Главные требования этой модели к научному объяснению: 1) объясняющая часть (эксплананс) должна выразить достаточное условие объясняемой части (экспланандума), для чего эксплананс должен содержать ссылку по крайней мере на один закон природы; 2) высказывания экспланандума должны быть дедуктивным следствием высказываний эксплананса; 3) степень объяснения определяется степенью предсказания, притом объяснение и предсказание представляют собой структурно идентичные логико-дедуктивные системы.

Ясно, что поскольку биологические теории не обладают достаточно строгой логико-дедуктивной структурой и не содержат, по вышеуказанному пониманию, настоящих научных законов, то они, исходя из данной модели, не в состоянии предоставить удовлетворительного научного объяснения. С рассматриваемой точки зрения, если даже согласиться с тем, что сформулированные в области биологического знания, принципы и теоретические построения (например, принципы менделевской генетики, теория эволюции и т. п.) дают специфическое объяснение определенным жизненным явлениям, то во всяком случае они не обладают предсказательной способностью, т. е. второй основной функцией теоретического знания.

Интенсивная разработка методологических проблем биологического познания в рассматриваемом направлении является весьма симптомичной для современного этапа развития науки о жизни. Она свидетельствует, во-первых, об образовании новой определенного типа «методической реальности» в биологическом познании, качественно изменявшей исследовательское «лицо» науки о живом, ее стиль мышления и характер биологического знания. Во-вторых, она говорит об определенно направленных изменениях в эмпирическом методологическом сознании современной биологической науки, в той части биологического знания,

¹⁰ D. E. Thomsen. Toward a Universal Biology: The Search for Life on Mars. «Science News», Nr. 100, 1971, p. 64—83. Такую же оценку биологии дает также К. Сэган (Shklovski, I. S. and Sagan, C. Intelligent Life in the Universe. New York, 1966, p. 183).

которую по аналогии с предлагаемой И. С. Алексеевым моделью «грубой структуры» физического знания можно назвать «управляющим блоком».¹¹ Суть изменений здесь заключается в возникновении нового гносеологического идеала биологического познания, новых эталонов как самой постановки исследовательских задач, так и выбора средств, методов и путей их решения, т. е. в образовании новой парадигмы биологических исследований, если употреблять терминологию Т. Куна. И, наконец, эти разработки свидетельствуют не только об осознании необходимости за теоретико-познавательное осмысление биологического познания в его новых интенциях, но и об определенном понимании содержания и формы методологической разработки проблем биологического познания. Рассматриваемое направление говорит, следовательно, и об определенных изменениях в теоретическом методологическом сознании современной науки о жизни, о том, что изменения типа биологического познания принесли со собой также изменения типа его методологического осознания.

Интенсивная разработка проблем современного биологического познания в логико-методологическом направлении, таким образом, не случайное явление. Поднятая им проблема структуры биологического знания и его теоретического статуса также, несомненно, в высшей степени актуальна. Применение средств и способ современной логики для анализа структуры биологического знания и определения научной состоятельности его построений при методологических разработках познавательных проблем современной биологической науки само по себе, также, безусловно, положительное явление. Эти в общем-то для биологического мышления новые методологические исследования и критерии вносили в сферу теоретико-познавательных проблем биологии ряд общих метатеоретических вопросов, поднятых развитием всего современного научного познания и методологии науки. Среди них проблема научной теории, ее структуры, путей формирования и закономерностей развития, функций, типов и уровней теоретического знания, роли и значения формализации в его организации, отношения к эмпирическому знанию, к объекту исследования и т. д. занимает, несомненно, одно из центральных мест. Поднятие методологической проблематики биологии на эту плоскость теоретико-познавательного анализа, безусловно, свидетельствует о повышении метатеоретического уровня современного биологического познания. Не вызывает сомнения то, что это открывает возможность существенного расширения теоретико-познавательного базиса, логической и методологической системы биологической науки, обогащения ее познавательным опытом высокоразвитых физико-математических наук, на

¹¹ И. С. Алексеев. Структура механики Ньютона. В кн.: Системный анализ и научное знание. М., 1978, стр. 235—244.

базе которых данный тип методологических исследований в основном формировался и до сих пор развивался. Логико-методологические исследования представляют собой, таким образом, один из важных путей интеграции биологического знания в общий строй и ход развития современной науки, важный «канал взаимодействия» теоретико-концептуальных и методологических идей между биологией и другими естественными и логико-математическими науками.

В то же время развиваемые со стороны рассматриваемого направления логико-методологические разработки проблем биологического знания и его дальнейшего научно-теоретического развития подняли ряд серьезных вопросов, имеющих как предметно-теоретический, так метатеоретический аспекты. Нас в данном случае интересует этот второй аспект, касающийся самой этой методологической работы. Здесь в первую очередь следует указать на вопрос относительно той модели теории, которая у рассматриваемого направления служит в качестве мерила для оценки теоретического статуса существующего биологического знания и одновременно выступает в роли гносеологического идеала при выработке программ его дальнейшей теоретизации.

Выше были отмечены некоторые элементы этой модели теории, которые у представителей рассматриваемого направления служат в качестве основных критериев оценки научного статуса биологического знания. То, что при теоретико-познавательном анализе биологического знания эти элементы применяются не одинаковой мере, а в большинстве случаев делается ударение на одном или другом из них, как и то, что полная характеристика этой модели включает в себя еще ряд других, не изменяет сущности дела. Последняя в данном случае заключается в том предметном содержании методологического анализа и критериев оценки научного статуса биологического знания, которое осознается со стороны рассматриваемого направления. А это детерминируется моделью научной теории, разработанной в рамках концепции науки, которую вслед за Г. Патнэмом обычно стали называть «традиционным взглядом» (*The Received View*),¹² но которую вслед за Г. Гемпелем¹³ удачнее было бы называть «стандартной концепцией».

Данная концепция науки и ее модель теории — продукты логического эмпиризма. Однако необходимо иметь в виду, что хотя в аспекте своих общефилософских оснований они являются конкретизацией общей философии языка логического

¹² H. Putnam. What Theories Are Not. In: E. Nagel, P. Suppes and A. Tarski (eds.). *Logic, Methodology and Philosophy of Science. Proceedings of the 1960 International Congress.* Stanford University Press, 1962, p. 240—251.

¹³ C. G. Hempel. On the «Standard Conception» of Scientific Theories. In: M. Radner and S. Winokur (eds.). *Minnesota Studies in the Philosophy of Science.* Vol. IV. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1970, p. 142—163.

позитивизма по отношению 1) науки и ее гносеологической проблематики и 2) предметного содержания и формы методологии науки в качестве метатеоретического сознания науки, то в аспекте своей непосредственной «рабочей схемы» логико-методологического анализа и представления научного знания и его структуры данная концепция содержит в себе в определенной мере самостоятельный элемент, irrelevantный к собственно философским мировоззренческим взглядам позитивизма.

В силу этого данная концепция науки и модель теории имели более широкое распространение, принимались в качестве эталона структуры научного знания и его теоретической организации для методологического анализа со стороны исследователей, не принадлежащих к позитивизму по своей общеполитической ориентации.*

Анализу и интерпретации стандартной концепции науки посвящено большое число работ. В ходе этого обсуждения в современной «философии науки» все больше усиливалось критическое отношение к этой концепции. Разносторонняя критика показала, как известно, не только неадекватность этой концепции как средства описания теоретических построений в реальной науке, но и ее ограниченность как средства анализа и экспликации понятия научной теории. Сейчас почти все согласны с оценкой Ф. Саппе, что стандартная концепция науки ныне принадлежит скорее истории «философии науки».¹⁴ От нее в качестве положительной программы методологических исследований науки, по сути дела, отказались даже многие ее прежние убежденные при-

* На отсутствие непосредственной связи между некоторыми сторонами философского учения о знании логического позитивизма и сформировавшейся в его рамках концепции теоретического и эмпирического в научном познании в целях методологического осознания структуры научного знания, что сделало возможным принятие этого подхода в качестве средства методологического анализа исследователями, не принадлежащими к общему течению логического позитивизма, указывает В. С. Швырев. Поэтому он предлагает назвать этот логико-гносеологический подход «логицистским эмпиризмом», чтобы отличить его от термина «логический эмпиризм» — самоназвания философского движения логического позитивизма (В. С. Швырев. Теоретическое и эмпирическое в научном познании. М., 1978, стр. 102—104). Хотя В. С. Швырев непосредственно говорит это по отношению к концепции теоретического и эмпирического вместе с ее исходной логического-гносеологической доктриной, сформировавшейся в рамках логического позитивизма, не упоминая при этом стандартную концепцию науки, сказанное им имеет силу также по отношению этой концепции, поскольку стандартная концепция науки, по сути дела, представляет собой развернутую единую теорию науки (во всяком случае к такой теории устремились ее создатели), в основе которой лежит названная В. С. Швыревым «логицистским эмпиризмом» концепция теоретического и эмпирического.

¹⁴ F. Suppe. The Search for Philosophic Understanding of Scientific Theories. In: The Structure of Scientific Theories. Edited with a Critical Introduction by Frederick Suppe. University of Illinois Press. Urbana-Chicago-London, 1974, p. 119.

верженцы, в том числе те, которых можно включить в список ее авторов.¹⁵

Целью данной статьи не является всесторонний анализ состояния проблемы научной теории в ситуации развития логики и методологии науки в наши дни. Достаточно констатировать очевидный факт, говорящий о том, что в современной методологии науки проблема научной теории не нашла удовлетворительного решения. Дискуссии по этой проблеме не только продолжаются, но в известной мере можно сказать, только что начались. Это должно, по крайней мере, насторожить исследователей при выборе бытующих в современной логике и методологии науки моделей научной теории для «проверки на теоретичность» биологического знания и разработки программ его дальнейшего развития. Прежде всего это относится к рассматриваемому логико-методологическому направлению современной «философии биологии», исходящему из представления научной теории только как знания, построенного по нормам аксиоматико-дедуктивной организации. В. С. Степин обоснованно отмечает, что даже осознавая условность этого подхода, исследователь, не имея в своем распоряжении другие эталоны теоретической организации, вольно или невольно будет смотреть на научную теорию как аксиоматико-дедуктивную систему, все остальное оказывается вне конкретного анализа.¹⁶

В связи с этим в первую очередь следует указать на свойственный рассматриваемому подходу формализм. Оценивая биологические теории только в аспекте соответствия нормам дедуктивного построения, данный подход идет мимо, точнее, с самого начала игнорирует неформальный содержательный аспект их концептуальной организации, схем объяснения и реальный познавательный «выход» на биологическую действительность. Анализ методологических разработок биологического знания в русле данного подхода приводит к выводу, что такая методологическая работа не просто мало дает для практической исследовательской деятельности в той реальной познавательной ситуации, в которой находится биологическая наука. Кроме того, приходится констатировать неспособность данного подхода к адекватной оценке действительного теоретико-концептуального и методологического значения выдвинутых биологией понятий, концепций, принципов и теорий, обнаруживая при этом, как обоснованно отмечает Д. Халл, порою поражающее незнание и непонимание последних.¹⁷

Типичным примером в этом отношении служат оценки теории

¹⁵ См. напр. C. G. Hempel. Formulation and Formalization of Scientific Theories. Ibid, p. 244—254.

¹⁶ В. С. Степин. Становление научной теории. Минск, 1976, стр. 43.

¹⁷ D. L. Hull. What Philosophy of Biology is not. «Synthese». Vol. 20, Nr. 2, August 1969, p. 157—158.

эволюции Ч. Дарвина, высказанные со стороны ряда авторов на основе формального логико-методологического анализа. Так, М. Бунге, рассматривая вопрос о причинах смены в науке одной теории другой и критериях выбора между конкурирующими теориями, касается и вопроса о причинах победы эволюционной теории Ч. Дарвина над креационизмом и теорией эволюции Ж. Б. Ламарка. Попытаясь ответить на этот вопрос, М. Бунге исходит не из содержательного анализа проблемной ситуации в тогдашней биологии и той концептуальной и методологической роли, которую сыграла в ее решении теория Ч. Дарвина. Вместо этого он сопоставляет теорию Дарвина с креационизмом и ламаркизмом по таким формальным показателям логического построения, как количество принципов и ошибок, сложность строения системы и т. п. На основе такого анализа М. Бунге приходит к выводу, что теория Дарвина во многом уступала своим соперникам: была гораздо сложнее, поскольку содержала больше принципов для объяснения происхождения видов, в то время как креационизм, например, объяснил все на основе одного принципа — творения; теория Дарвина содержала также ряд ложных или, по крайней мере, недоказанных утверждений, была частично логически ошибочна, не была проверена прямыми наблюдениями и экспериментами, не имела индуктивного основания, содержала трансэмпирические понятия, обладала меньшей объяснительной силой и т. д. и т. п. М. Бунге с заметной долей удивления спрашивает, чем объяснить факт победы теории Ч. Дарвина, несмотря на ее мнимость и явные логические ошибки? По Бунге, объяснение этому следует искать главным образом во внешних обстоятельствах — в соответствии настроениям либеральной интеллигенции, в быстром «экспорте» в другие предметные области и т. д. Правда, он говорит также об «эвристической мощи» теории Дарвина, но делает это, так сказать, среди прочего, не считая нужным раскрывать, в чем последняя заключалась.¹⁸ Или еще, к примеру, оценка естественного отбора — центрального принципа теории Ч. Дарвина — со стороны А. Баркэра и А. Мэнсера. Констатируя, что не существует такого единственного признака или множества признаков, которые позволяли бы обладающему ими организму выжить в любых условиях и, следовательно, не может быть независимого критерия приспособленности, но то, что выступает как приспособленность, должно меняться вместе с изменениями условий, с чем необходимо связано, в свою очередь, изменение выживаемости, они заключают, что концепция естественного отбора не предлагает ничего кроме тавтологии. Поэтому, как пишет А. Мэнсер, эволюционная теория внушает сомнение и

¹⁸ М. Bunge. 1) The Weight of Simplicity in the Construction and Assaying of Scientific Theories. «Philosophy of Science», 1961, vol. 28, p. 120—145; 2) Scientific Research II. The Search for Truth. Springer-Verlag Berlin, Heidelberg, New York, 1967, p. 349—350.

ее принятие в биологии было обусловлено тем, что она не встречала серьезной научной оппозиции или последняя была просто подавлена.¹⁹

Приведенные примеры далеко не единичное явление в современной «философии биологии». Также нельзя их авторов называть оригинальными. В действительности с первых дней появления книги «Происхождение видов» дарвинская теория эволюции не раз подвергалась подобной формальной критике исходя из определенной модели теории, считаемой тем или другим автором эталоном истинно научного теоретического построения, парадигмой науки. Конкретная аргументация у различных авторов, разумеется, отличалась, но это не изменяет сути дела. Так, с одной стороны, на основе господствовавшего в «философии науки» XIX века общего теоретико-познавательного представления о настоящей науке, разработанного в рамках индуктивистской логики и эмпирической философии, теория Ч. Дарвина была обвинена в недостаточной научности, поскольку она якобы является неиндуктивной, основанной не на фактах, а на предположениях, представляя собой с этой точки зрения нелогическую смесь гипотез и спекуляций, но не истинную научную теорию. В этом направлении с обвинениями в адрес теории Дарвина выступали в свое время, например, такие известные ученые и философы, как А. Седжвик, У. Томсон (Кельвин), Дж. Милль, У. Уэвелл и ряд других.²⁰ С другой стороны, еще тогда на основе дедуктивистской модели теория Дарвина была обвинена в том, что она основана на поспешной и несовершенной индукции, что она не представлена в точной математической форме. В этом плане почти в «современном духе» оценивал теорию Ч. Дарвина, например, уже Э. Радл, характеризуя ее как просто феноменологическую, описательную систему, где отсутствует настоящее объяснение эволюции.²¹ При этом, как показывает исторический опыт биологии, такой подход к оценке эволюционизма вообще и теории Ч. Дарвина в особенности, игнорируя реальную историко-логическую ситуацию развития биологической науки, объективно послужил антиэволюционизму и антидарвинизму, попал в одно русло

¹⁹ A. R. Manser. The concept of evolution. «Philosophy», 1965, XL, p. 18—34; A. D. Barker. An approach to the theory of natural selection. «Philosophy», 1969, XLIV, p. 271—290.

²⁰ Весьма подробный анализ зависимости критического отношения к теории Ч. Дарвина от принятых в XIX веке логико-методологических критериев научности представлен: A. Ellegard. 1) The Darwinian Theory and nineteenth-century philosophies of Science. «Journal of the History of Ideas». Vol. XVIII, Nr. 3, June 1957; 2) Darwin and the General Reader. Göteborg, 1958. D. Hull. Darwin and His Critics. The Reception of Darwins Theory of Evolution by the Scientific Community. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1973. См. также. St. Toulmin, J. Goodfield. The Discovery of Time. London, 1965.

²¹ E. Radl. The History of Biological Theories. London, 1930, p. 14—19, 220—223.

устремлений тех, которых Т. Добжанский весьма метко называл «снесущими степень силы эволюционного способа мышления в биологии».²² Исключение эволюционного принципа из системы объяснения сущностных факторов явлений жизни является, однако, до наших дней одним из главных общего порядка гносеологических корней таких без всякого сомнения антинаучных концепций в биологии, как, например, витализм.²³

Суть дела, по нашему мнению, достаточно ясна. Она, в данном случае, заключается в том, что абстрактный формальный подход, независимо от его конкретного типа и направленности, в отрыве от содержания и реального значения биологических концепций и теорий, методов и т. д. в развитии биологической науки, научной картины живого мира, не учитывая собственный историко-логический опыт биологического познания, не может служить достаточно надежным средством методологической рефлексии над биологическим знанием и плодотворным метатеоретическим базисом решения возникших перед биологической наукой познавательных проблем.

Что касается рассматриваемого логико-методологического направления современной «философии биологии», то дело здесь заключается не в применении формально-логических методов к анализу биологического знания и в использовании дедуктивной системы в качестве модели научной теории и даже как эталона развитых теоретических конструкций. Суть дела в данном случае в другом. В логико-гносеологическом аспекте проблема научного статуса биологического знания вообще, его теоретичности в особенности, поставлена со стороны рассматриваемого направления современной «философии биологии» как вопрос адекватного языка, необходимого современной науке о **живом** для удовлетворительного описания и объяснения изучаемого объекта при нынешнем состоянии биологических исследований. В этом плане критика в адрес существующей до сих пор теоретико-концептуальной системы биологического познания как в целом, так и ее отдельных теоретических построений и методологических средств, порицает их именно за использование неадекватного языка, языка, несоответствующего предметной области исследуемого объекта в условиях новой биологии и высокоразвитого современного физико-химического естествознания, от которого в основном исходят импульсы, определяющие «лицо» современной науки о жизни.

²² T. Dobzhansky. The Causes of Evolution. In: A Book that shook the world. Anniversary Essays on Charles Darwins Origin of Species. By J. S. Huxley, T. Dobzhansky, R. Niebuhr, O. L. Reiser, S. Nikhilananda. University of Pittsburgh Press, 1958, p. 13—27.

²³ Об этом подробнее см.: Т. В. Лойт. Дилемма механицизма и витализма в современной биологии. Сборник научных трудов Эстонской сельхозакадемии, № 54. Труды по философии II. Тарту, 1967, стр. 37—53; М. Г. Макаров. Телеология в философии томизма. Там же, стр. 67—80.

Этот же вопрос поставлен также в метатеоретическом аспекте, т. е. по отношению системы теоретико-познавательной рефлексии над современным биологическим познанием как вопрос адекватного языка для выражения теоретического методологического сознания современной науки о жизни и в качестве средства методологического исследования, возникших перед последней, познавательных проблем.

Рассматриваемое направление «философии биологии» считает, что адекватным языком теоретико-концептуальной организации и дальнейшего развития современного биологического знания может служить только логико-математический язык дедуктивных систем на примере физико-математических наук. Тем самым, однако, одно из средств, один из типов и уровней организации и развертывания научного знания превращается в абсолют, в статус науки о жизни вообще, само по себе, в силу уже своей формы как таковой. Главные последствия такого подхода заключаются в том, что 1) в силу абстрактного характера, такие на формальной плоскости развиваемые теоретические построения по отношению жизни и ее познания фактически приобретают квазитеоретический характер и, кроме того, из-за принятия данной формы теоретической конструкции в качестве единственно научной, им дается, по существу, статус принципиально нефальсифицируемой системы, для которой факты биологического познания и его развития становятся irrelevantными. Поэтому таким формальным теоретическим и методологическим рассуждениям угрожает опасность превратиться в бесплодную для реального познания жизни «методологическую схоластику» XX-го века, по крайней мере при фактическом положении дел и уровне развития биологического знания в настоящее время. 2) В результате абсолютизации физико- или логико-математических теорий в качестве модели научно-теоретического построения физика или математика по своему содержанию превращается здесь фактически в метатеорию всего биологического познания и тем самым из биологического исследования исключается все, что находится за пределами физико-математического знания. Здесь не безынтересно заметить, что выдвигая задачу перестройки биологического знания и постановки его на путь развития в истинно-научной форме объективной рациональности строго логического вывода и соотносимости к опыту, представители этого подхода сами в действительности с самого начала покидают этот путь строгих фактов и логических выводов, поскольку эталон настоящей науки на деле оказывается у них ценностным императивом. Конечно, выдвижение таких эталонов научности в различные периоды развития науки — проявление не чисто субъективного произвола. Оно имеет определенную объективную основу и оправдание в научной ситуации своего времени. Это относится и к выбору физико-математических наук в качестве эталона науки

на современном этапе. Однако формирование и выдвижение таких эталонов научности — продукт историко-логического развития научно-теоретического мышления и освоения действительностью. Их действительная эпистемологическая и эвристическая роль в качестве своего рода доминантов научной рациональности не может быть раскрыта 1) вне историко-логического контекста развития науки, научной картины мира, стилей мышления и т. п. как элемента материальной и духовной культуры общества в данную эпоху, и 2) без учета особенностей самого теоретического мышления в науке, без учета характера и степени процессов идеализации и абстрагирования при формировании соответствующих теоретических схем и языка вместе с их соотносимостью с эмпирическим опытом в реальной практике наблюдений и экспериментов в данной предметной области. Недоучет этого может вести только к отрыву самих по себе корректных средств и методов теоретической и методологической работы от реальной познавательной деятельности и вместо действенного участия в решении реальных задач к абстрактным рассуждениям вокруг во многом мнимых проблем.

В случае решения проблемы теоретического статуса биологического знания и его дальнейшего развития со стороны рассматриваемого направления современной «философии биологии» такой отрыв очевиден. Об этом достаточно ясно говорят на этом методологическом базисе выдвинутые программы теоретико-концептуального будущего биологического познания.

Общая теоретико-познавательная модель построения биологических теорий в качестве истинно научных систем у этих программ, в сущности, одинаковая. Предметом дискуссий между ними является в основном роль принятого до сих пор эталона научности — физического знания в объяснении жизни и ее явлений. На этой основе образовался, с одной стороны, физический редукционизм, выступающий в основном в двух вариантах: 1) полный редукционизм, признающий биологию как онтологически, так и гносеологически наукой лишь постольку, поскольку она содержит в себе физику и химию;* 2) методологический редукционизм, который считает биологию по объекту исследования и предметному содержанию автономной областью знания, но отрицает методологическую самостоятельность и логико-гносеологическую специфику биолого-теоретических построений по сравнению с физическими теориями, упрекая установку на специфику биологического познания в «методологическом витализ-

* В данном случае не важны различия между т. н. наивным физикализмом, рассматривающим биологию как простой дериват из существующей физики и химии, и программами построения биологических теорий на базе новых дополнительных или вообще принципиально иных, пока неизвестных физических законов.

ме».²⁴ С другой стороны, на основе выявления неудовлетворительности языка физики для адекватного выражения реально существующей биологической специфичности выдвигались антиредукционистские программы развития биологии. Среди них в первую очередь выделяется установка на теоретизацию биологии на основе системного подхода. Однако подчеркнутое обращение к специфике живого пока осталось здесь лишь общей декларацией, а конкретные проекты создания биологических теорий в системно-теоретических интенциях на базе формально-логического или математического языков столкнулись с тем же вопросом выражения *differentia specifica* живого, что и физикализм. Последнее обстоятельство предоставило возможность снова придать серьезный вид открытым обращениям к витализму.²⁵ Таким образом, формальный логико-методологический подход к проблеме теоретико-концептуальной организации современного биологического знания фактически втянул биологическую теоретическую и методологическую мысль в старую дилемму механицизма и витализма, давно показавшую свою бесплодность для реального развития науки о живом.

Проблема теоретического статуса биологического знания и его дальнейшего развития явно оказалась сложнее принятых до сих пор в качестве стандарта схем логико-методологического подхода. Попытки методологического осознания теоретико-концептуальной ситуации в развитии современного биологического знания на основе данного подхода поставили больше проблем, чем способствовали их решению. Неадекватность данного подхода не является просто естественной ограниченностью само по себе корректного метода (хотя и это в определенных границах имеет место). Она имеет более глубокий характер. Предметная область анализа и мыслительные инструменты, заданные внутренними возможностями общей философии науки этого подхода, обнаруживали способность быть главным образом индикаторами проблемности осмысления научного знания, его структуры и развития, превращая эту проблемность, однако, уже в хроническую. Поэтому нельзя ожидать особого прогресса в этой области путем простого корректирования или усовершенствования наличных средств этой формы методологической рефлексии над научным познанием, как уточнение ее понятий, более свободное или либеральное истолкование принципов, принятых моделей, например, гипотетико-дедуктивной модели теории и т. д. и т. п. Проблема теоретико-концептуального статуса и дальнейшего развития современного биологического знания по своей сущности является

²⁴ См. напр. M. Bunge. *Method, Model and Matter*. Dordrecht-Boston, 1972; M. Ruse. *The Philosophy of Biology*. London, 1973

²⁵ См. D. Douglas. *A Defense of Vitalism*. «Journal of Theoretical Biology». Vol. 20, Nr. 3, sept. 1968, pp. 338—340.

частью проблемы общего философского понимания и обоснования науки и ее самоосознания вообще. Адекватность языка специальных теоретико-познавательных методологических средств и форм рефлексии над научным познанием в конечном счете зависит от адекватности этого «метаязыка».

Поступила в редакцию 8 мая 1979 года,

О СУБЪЕКТНОСТИ В ПРОБЛЕМНОЙ СИТУАЦИИ КАК ЭЛЕМЕНТЕ СТРУКТУРЫ ПОЗНАНИЯ

И. Н. Грязин, Ю. И. Зуев, М. Ф. Сергина

1.

Можно предположить, что эмпирической основой методологического анализа в целом является наука, точнее — научная форма рефлексии над объективной реальностью. Любое дальнейшее продвижение от этой общей и малосодержательной истины, однако, выявляет задачу определенного структурирования объекта методологического исследования, задачу поиска определенных элементарных единиц указанного процесса. При этом полученные единицы должны, с одной стороны, быть достаточно простыми (чтобы мог быть осуществлен их анализ), а, с другой стороны, — и достаточно абстрактными, чтобы при их помощи стал бы вообще возможным методологический анализ именно как анализ науки в целом.

В последние полтора десятилетия поиск таких элементов методологами на самом деле ведется. Вспомним в данном случае хотя бы такие общеизвестные примеры, как концепция «нормальной науки» Томаса Куна, идею о философских предпосылках научного анализа (о т. н. твердом ядре) в концепции «исследовательских программ» И. Лакатоса, анализ концепции «минимальной науки» в теории советского философа А. И. Ракитова¹ и т. п. Не останавливаясь в данном случае в отдельности на каждой из них, отметим всё же, что все названные теории, одна в большей, другая в меньшей мере, всё-таки отражают определенные моменты закономерностей развития науки и являются вполне применимыми для проведения ряда исследований научного процесса. Дальнейшее исследование, тем самым, не ставит перед собой задачи выдвижения некой конкурирующей модели науки, а преследуя более скромную цель, пытается указать на один дополнительный момент в процессе развития науки, имеющий, как представляется,

¹ А. И. Ракитов. Курс лекции по логике науки. М., 1971.

наряду со специально-методологическим, и определенное обще-
философское значение.²

2.

В предисловии редактора представительного по авторскому составу сборника «Аналитическая философия и феноменология» можно прочесть, что указанное в заголовке разделение «возможно, является центральным для всей западной философии 20 века».³ Что касается современной буржуазной Западной философии, автор, видимо, прав. Указанный водораздел между т. н. англосаксонской и континентальной философией являлся предметом многочисленных исследований и привел в конечном итоге к двум основным концепциям относительно соотношения этих двух общих направлений. Согласно одной точки зрения, в наши дни наблюдается переход от аналитической (анти-) философии к феноменологии,⁴ согласно другой — в наши дни установилось относительное равновесие сил этих двух общих направлений, свидетельствующее об ограниченных возможностях обоих и о неспособности дать достаточно полное отражение мира.⁵ Как бы то ни было, в обоих случаях логичен вывод о том, что как аналитическая философия, так и феноменология, являясь в определенные периоды приемлемыми как методологические концепции, в некоторой мере способны отражать реальные моменты процесса научного познания.

Отметим некоторые из наиболее интересных характерных черт этих течений.

Аналитическое направление, связанное с развитием позитивизма, начиная с 20-х годов нашего века, превратило в объект своего изучения формальные системы определенного типа. Теории верификации-фальсификации, «атомарных фактов», «протокольных предложений» и лингвистического анализа, в конечном счете являлись теориями о преобразовании языковых систем путем их дальнейшей формализации, совершенствования формального аппарата (языка и логики) и поисков формального описания научных процедур.

² О соотношении философского и специально-научного в методологии. См.: В. А. Лекторский, В. С. Швырев. Методологический анализ науки, в: «Философия. Методология. Наука», М., 1972, с. 13—14.

³ *Analytic Philosophy and Phenomenology*. Harold A. Durfee (ed.), The Hague, 1976, p. VI.

⁴ Напр.: М. Филиппсон в: Новые направления в социологической теории, М., 1978, с. 204.

⁵ См. напр., В. А. Туманов. Буржуазная правовая идеология. М., 1971, с. 371.

См. также. A. W. Levi *Philosophy and the Modern World*. Chicago and London, 1977, p. 31.

Сколь бы глубоко не уходила формализация, всегда оставалось «нечто», что ускользало из её поля зрения. Этим «нечто» являлся процесс субъективного понимания, возникновения субъективного образа. Об этом свидетельствуют хотя бы те принципиальные границы, которые встали на пути кибернетического моделирования (например, проблемы машинного перевода художественной прозы). В данном случае в очередной раз обнаруживается противоречие дискретного и континуального, выражающееся в том, что как дискретное, так и континуальное в объективной реальности обнаруживается в формальных системах как дискретное.⁶ Непрерывное в процессе познания обнаруживает себя в формальных системах как повторяющееся дискретное, что является неизбежным противоречием этого процесса и не может быть поставлено в вину аналитической философии. Проблема в другом. Абсолютизация формальных подходов к методологии, метафизическое расширение рамок их разумного применения привело к тому, что возникла оппозиция, в свою очередь, абсолютизирующая другой — континуальный момент познания.

Методологический аспект этого «альтернативного» подхода восходит в своем более менее современном виде к работам Вильгельма Дильтея. Дильтей, не стремясь к полному описанию процесса субъективизации мира в нашем сознании, ограничился понятием понимания, переживания, возможным лишь на основе того, что человек является единственным существом, обладающим внешним физическим бытием и внутренним миром и тем самым способным понять другого человека (а также внешний мир) как собственное инобытие (в другом человеке и мире).⁷ Иными словами, трактовка процесса познания расширяется за счет привнесения метатеоретического контекста — субъективности человека. Но субъективный идеализм в данном случае доводится до отрицания объяснения как цели науки и логики, как средства его достижения.

Тем не менее представляется, что отмеченные два подхода в какой-то мере правильно отражают отдельные моменты научного познания, которые, возможно, следует принять во внимание и при материалистическом методологическом анализе науки.

3.

Под влиянием кибернетики, а теперь и системологии, ученые всё чаще стали рассматривать познание в виде решающего уст-

⁶ Подробнее: Д. П. Горский. Проблемы общей методологии наук и диалектической логики. М., 1966, с. 90, 116 и посл.

⁷ W. Dilthey. Selected writings. Cambridge, 1976, p. 186.

ройства. С такой точки зрения познавательная деятельность представляет собой сетку сходящихся и расходящихся цепочек, состоящих из повторяющихся звеньев: «постановка проблемы» — «решение проблемы».

Под простейшими проблемными ситуациями будем понимать такие ситуации, которые в настоящий момент не удается разложить на другие проблемные ситуации. Аналогичным смыслом мы наделяем и термин «простейший разрешающий акт». Простейшим мы называем такой акт, который не удается разложить таким образом, чтобы его части сами являлись решающими актами.

Далее речь пойдет только о познавательных «ячейках» последнего типа.

Каждый познавательный акт состоит из следующих компонентов: (1) операции (\times), (2) субъекта операции (S), (3) объекта (0), к которому применяется операция « \times » и (4) результата применения операции « \times » к объекту (0). — R . Общую структуру ячейки познания можно представить в виде формулы

$$1: S \times (0) \rightarrow R$$

Формула 1 читается: «Направляемая субъектом S , операция \times , приложимая к объекту 0 , приводит к производству познавательного результата R ». Познавательный акт, удовлетворяющий формуле 1, назовем оператемой.⁸

Простыми оператемами могут быть абстрагирование, анализ, синтез, обобщение, ограничение, хотя последние не обязательно являются оператемами, а могут превращаться в сложные познавательные процедуры.

Оператема состоит из двух частей: (1) активной и (2) результативной. В активной части представлен процесс решения некоторой задачи, т. е. процесс получения некоторого познавательного результата. Ей соответствует левая (от « \rightarrow ») сторона выражения 1. В результативной части представлен итог решения некоторой проблемы. Ей соответствует правая сторона выражения 1. Таким образом, собственно решающим устройством является только та часть оператемы, которая соответствует левой стороне общеоператемной формулы.

Между активной и результативной частями оператемы имеется определенная зависимость. Результаты, полученные с помощью одной и той же активной части, в известном смысле, инвариантны. Если бы результативная часть вовсе не зависела от активной, то результат только случайно мог бы оказаться разрешением определенной проблемной ситуации, но в этом случае активная

⁸ В. С. Т ю х т и н. Отражение, системы, кибернетика (Теория отражения в свете кибернетики и системного подхода). М., «Наука», 1972, гл. III. См. также рецензию В. В. Бородин и Ю. И. Зуева на эту монографию в: «Философские науки», 1973, № 6, с. 165.

часть не выступала бы в качестве решающего устройства, а, следовательно, и вся оператема не была бы решающим устройством, что противоречит определению оператемы.

Значение имеют и в отдельности некоторые отношения объекта к результативной части и результативной части к объекту. Ряд таких отношений характеризует специфику собственно решающего устройства, т. е. специфику активной части. Сравнение объекта с результативной частью позволяет судить о характере преобразований, осуществленных в процессе взаимодействия субъектной и операционной части с объектом.

Активная часть оператемы разделяется на три части: субъектную и объектную части и операцию.

Между этими элементами имеется определенная зависимость. Объект должен быть таковым, чтобы с помощью данной операции из него можно было бы получить результат, удовлетворяющий субъектности данной операции, или, говоря короче, объект должен соответствовать субъектной части данной оператемы. Поскольку одной и той же субъектной части соответствует целый набор объектов и операций, так или иначе удовлетворяющих субъектной части, они могут быть оценены с точки зрения их соответствия субъектной части.

4.

С рассматриваемой точки зрения особое значение имеет то положение, что специфика оператемы в известном смысле зависит от характера отношения субъектной части к другим компонентам ячейки познания. Однако прежде чем вообще ставить такой вопрос, необходимо выяснить онтологический смысл этого понятия.

Понятие субъектной части является своего рода аналогом Дильтеевской концепции познающего человека как субъективности. При диалектико-материалистическом подходе это понятие, однако, приобретает конкретное социологическое содержание, выражаемое понятиями «интерес», «точка зрения», «позиция, занимаемая субъектом», «подтверждаемость», «прогнозирующая сила теории» и т. д. И интерес, и точка зрения, и позиция, занимаемая субъектом, и подтверждаемость, и прогнозирующая сила теории выступают в роли субъективной основы деятельности.

Так, люди с противоположными интересами, например, классовыми, отнюдь не одинаковым образом опишут одни и те же события. Ученые, высказывающие противоположные точки зрения, могут просто и не понимать друг друга. Мера подтверждаемости гипотезы, её прогнозирующая сила служат основанием её отбора.

То, что обозначается всеми этими терминами и им подобными, направляет научный поиск, определяет в какой-то мере отбор

фактов и их систематизацию. Всё это дает нам право обобщить эти понятия вышеуказанным образом.

Далеко не всё субъектное в человеке имеет равное значение для методологического анализа научного развития. Наряду с сопутствующими моментами познания (например, должествование, наслаждение и т. п.) существуют и такие, которые преимущественно регулируют именно процесс познания. К ним относятся, например, любопытство, сомнение, очевидность, критерии простоты и т. п.

В данном случае уместно, однако, предостеречь от чрезмерно упрощенной трактовки субъектности в операте как своего рода «чистой субъектности» индивида. При методологическом анализе научного познания следует иметь в виду, во-первых, то, что в качестве субъекта могут выступать не только индивиды, а «содружества ученых», социальные классы, общество в целом. Во-вторых, обстоятельство, что даже сознание индивида в конечном итоге представляется социально детерминированным.

«Социальная детерминация в широком смысле — это социально-историческая, социально-культурная детерминация всей человеческой психики».⁹

Если принять во внимание концепцию Я. К. Ребане о принципе «социальной памяти» в познании, то перечисленные выше моменты субъектности могут скорее всего быть отнесены на самом деле к наиболее «субъективной» части сознания — ценностям. Но и в этом случае, несмотря на т. н. континуальную эфемерность субъективных психических образов, можно выделить определенные объективные дискретные её уровни, модусы.

5.

К первому ряду познавательных, ценностей относится любопытство и познавательный интерес. Любопытство и интерес выполняют роль системообразующего свойства, хотя и самой общей природы. Интерес, любопытство говорят лишь о том, что к некоторому объекту следует приложить некоторый набор операций.

Во все исторические времена дети были творческими личностями. Ребенок любопытен. Широкая эмоциональная сфера, нескованный еще интерес направляют внимание ребенка на очень широкий круг объектов. Отсюда широкое поле познавательного поиска.

Интерес является одной из форм проявления целенаправленной деятельности, общей, недифференцированной реакцией на новизну. Интересы выступают в качестве стимула деятельности, в том числе и познавательной.¹⁰

⁹ Я. К. Ребане. Принцип социальной памяти. — «Философские науки», 1977, № 5, с. 97.

¹⁰ Философская энциклопедия, т. 2. Статья «Интерес».

Второй ряд субъектных параметров — «ценностей» можно назвать рядом веры. Сюда прежде всего относятся уверенность и сомнение. Сомнение и уверенность непосредственно связаны с разрешением интеллектуального конфликта, а, следовательно, с необходимостью устранения неопределенности. Видимо, их допустимо рассматривать в виде состояний веры. (Мы можем представить веру в виде переменной, а сомнение и уверенность в виде значений этой переменной). Положительную и отрицательную уверенность будем называть крайними значениями веры, а сомнение — средним значением.

Вера корректирует область поиска, нечетко очерченную любопытством. Сомнение фиксирует неопределенность, направляет на нее внимание. Сомнение говорит о том, что перед нами альтернативная ситуация и что состояние знания таково, что в этой ситуации нельзя отдать предпочтение ни одному из членов альтернативы. Сомнение помогает осознать наличие конфликта между системой и средой, и частично само является формой такого осознания.

Оно помогает выразить суть этого конфликта, т. е. сформулировать проблему. Проблемой же очерчивается область поиска. К тому же, хорошо сформулированная проблема несет в себе замысел (принцип) её решения. Познавательная роль сомнения заключается в том, что оно стимулирует формирование проблемы.

Познавательную роль сомнения можно проиллюстрировать на примере следующей типичной ситуации. Ученые встречаются с рядом фактов, не укладывающимися в рамки некоторой теории. Сначала они пытаются втиснуть их в привычную систему понятий. Если же это им не удастся, возникает сомнение. Массовые неудачи превращают сомнение в отрицательную уверенность. После этого начинают проводиться нетрадиционные исследования, которые, в конце концов, приводят к новым достижениям, образующим основу новой исследовательской практики.¹¹

К тому же ряду на другом уровне познания примыкает такая сложная ценностная ориентация, как убеждение. Убеждение — это симбиоз знания с крайними значениями веры при доминанте веры. Массовая убежденность легко изгоняет крупницы сомнения и перерастает в фанатизм. Такие характеристики способа мышления, как догматизм, скептицизм, нигилизм — также связаны с верой.

В качестве своего рода синтезирующего момента можно указать на понятие «точка зрения». Это синтезирующая ценностная ориентация. Она обязательно предполагает обоснование значения веры первого уровня. Кстати, любые критерии, например, критерии смысла, значения, истины, простоты являются основаниями веры, точнее, рациональным её основанием.

¹¹ Т. Ку н. Структура научных революций. М., «Прогресс», 1975, с. 21—22.

Точка зрения как система предпочтений и запретов¹² ограничивает операционную деятельность, а, следовательно, направляет познавательный процесс в определенное русло. Вот почему точка зрения всегда перерастает в способ видения объекта, в принцип исследования. «Точка зрения как источник субъективного «видения» прежде всего определяется совокупностью тех запретов, которые преломляют структуру объекта в сознании воспринимающего.»¹³

То, что обычно окутывают таинственным туманом интуиции, часто оказывается не чем иным, как верой и её эмоционально чувственным основанием. Вера — способ разрешения конфликтов, способ устранения неопределённости. Вера как основание выбора «работает» даже тогда, когда никакого рационального основания этому найти еще не удастся. Интерес и вера — подлинные ориентиры ученого, они указывают ему путь. Дело рациональной деятельности — проверить истинность свидетельств интереса и веры. Они заставляют браться за решение проблемы, когда нет еще достаточного количества данных в пользу того, что за такое решение действительно имеет смысл приниматься. Верой определяются неалгоритмизированные шаги исследования. Сомнение фиксирует неопределенность, уверенность её снимает. Это, конечно, субъективная форма фиксирования и разрешения конфликта.

Третий ряд «ценностей» можно назвать валентным.¹⁴ Осмысленность, определенность, правильность и истинность можно рассматривать как величины. Между ними усматривается определенная зависимость. Так, например, если некоторое выражение бессмысленно, то нелепо спрашивать о его истинностном значении, так как в этом случае оно не может быть ни истинным, ни ложным. С возрастанием неопределенности выражения всё труднее определить его истинностное значение, с потерей определенности выражение теряет и свою осмысленность. Абсолютно неопределенное выражение бессмысленно. Зависимость истинности от правильности обсуждается в логической литературе с первых шагов зарождения самой науки логики.

Среди этих четырех субъектных моментов лидирует истинность. Хотя истинностные значения относятся лишь к определенному подклассу выражений, они присутствуют во всякой мысли о правильности, осмысленности или неопределенности: когда мы мыслим о любом познавательном акте, мы превращаем его в информацию, которая характеризуется истинностными значениями. Да и все эти величины (осмысленность, определенность, пра-

¹² Е. Д. Жарков. Некоторые философские проблемы моделирования процессов общения. Диссертация. Одесский госуниверситет им. Н. И. Мечникова, 1970, с. 40.

¹³ Е. Д. Жарков. Там же, с. 38.

¹⁴ Термин «валентность» можно рассматривать в качестве обобщения терминов «правильность», «осмысленность», «определенность», «истинность».

вильность) в конечном счете обслуживают истинность. Уже у Джордано Бруно истина предстает как высшая ценность.¹⁵ Такие важные познавательные процедуры, как доказательство, опровержение, подтверждение, связаны с определением истинностных значений мысли или с самой возможностью установить такие значения. Кстати, на основе этих познавательных процедур возникли ценностные ориентации: доказуемость, опровержимость, подтверждаемость.

Сюда до некоторой степени примыкает «очевидность». Очевидность — способ усмотрения истинностных значений. Но она связана с правильностью, осмысленностью и определенностью не только через истинностные значения, но и непосредственно. То, что очевидно, скорее определено, чем неопределенно, скорее осмысленно, чем бессмысленно. Способ усмотрения валентных значений сам превращается в ценностную ориентацию. Очевидность относится к надстройке валентного ряда ценностных ориентаций, хотя связана и с верой. Объясняющая и прогнозирующая сила знания также относятся к рассматриваемому ряду. К более высокому уровню ряда примыкают также критерии смысла, определенности, истинности, критерии простоты знания, критерии красоты и т. п. Все они помогают организовать научный поиск: с их помощью отбирается, систематизируется информация и операционные средства исследования. Эти оценки «срабатывают» тогда, когда еще невозможно установить истинность умственных конструкций. Поэтому они выполняют эвристическую функцию.

Таким образом, можно сказать, что субъектный аспект оператемы имеет достаточно сложную структуру, порождающую далеко не тривиальные проблемы.

Поскольку одной и той же активной части оператемы соответствует поле возможных результатов, очень вероятно, что они не в равной мере удовлетворяют заданной субъектности, говоря иначе, различные результаты могут оказаться неодинаково хорошими ответами на соответствующий вопрос. Поэтому можно попытаться оценить различные классы результатов в данном поле возможных результатов.

Можно получить такой результат, сравнительная оценка которого будет выше других результатов при различных наборах субъектных элементов. Инвариантность «балла», в свою очередь, является хорошим критерием оценки. Однако рассмотрение методов такого оценивания выходит за рамки анализа непосредственной структуры оператемы.

Одному и тому же набору субъектных моментов могут соответствовать целые альтернативные ряды объектов и операций. Различные члены альтернативы объектов и операций не в равной мере соответствуют заданной «S», говоря иначе, не в равной мере обеспечивают решение заданной проблемы.

¹⁵ См. Дж. Бруно. Изгнание торжествующего зверя. СПб., 1914.

Таким образом, проведенный выше анализ лишь одного аспекта («ценностного») одной части оператемы (субъектность) далеко не исчерпывает содержания даже самого «S» в формуле (1). Ведь вышеупомянутая схема «социальной памяти» включает наряду с ценностями и более «объективные» элементы — «знания» и «логическую структуру мышления»,¹⁶ непосредственно обусловленные атрибутами изучаемого объекта. Тем самым, наряду с указанными «ценностными» значениями, субъектный момент оператемы включает в себя как знания об объекте и возможных операциях над ним (как мысленных, так и вещественно-предметных), так и способность производить эти мысленные операции. В последнем случае речь идет не столь о применении уже готового, осознанного обьективированного аппарата (например, математики, формальной логики), который может в формуле (1) быть отнесен и к элементу «X», сколь о неосознанных, тривиальных, «самоочевидных» мыслительных действиях.

В данном же случае мы ограничимся лишь указанием на то, что в методологическом анализе науки существует достаточно значимая неформализуемая субъектная область, которая не может быть полностью отдана на откуп субъективно-идеалистическим концепциям феноменологическо-герменевтического толка.

Поступила в редакцию 15 апреля 1979 г.

¹⁶ Я. К. Ребане, указ. соч., с. 101.

ПРОБЛЕМА РЕВОЛЮЦИИ В РАДИКАЛЬНОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ РОССИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ СЕМИДЕСЯТЫХ ГОДОВ XIX ВЕКА

Р. Блюм

Не подлежит сомнению, что кульминация русского революционного движения XIX века пришлась на семидесятые годы. Именно в эти годы, в это, по словам Г. В. Плеханова, замечательное десятилетие, была предпринята грандиозная попытка перейти от теоретических доктрин к революционной практике, испытаны на деле различные средства и пути возбуждения и организации революционной активности масс. Можно без преувеличения сказать, что в это время прошли первую проверку все основные направления русской революционной мысли, сложившиеся еще в шестидесятые годы.

Как было показано в предыдущей статье,¹ в русской общественной мысли шестидесятых годов отчетливо прослеживаются две противостоящие друг другу концепции революционного процесса — социальная и политическая. В рамках этих основных концепций сформировались промежуточные направления, которые были мною названы **политико-социальным** и **социально-политическим**. Иными словами, шестидесятые годы оставили «в наследство» следующему десятилетию, по-существу, четыре главных направления революционной мысли, выдвинувшие различные модели назревающей в стране революции: **политическое** (характерные представители — Д. И. Писарев, Е. Е. Благодетель), **политико-социальное** (П. Г. Заичневский), **социальное** (ишутинцы), **социально-политическое** (Н. В. Шелгунов, П. Л. Лавров).

Главная цель настоящей статьи состоит в том, чтобы исследовать, как развивались и обогащались эти основные направления в полной событийности первой половины семидесятых годов прош-

¹ См. статью: Проблема революции в русской общественной мысли шестидесятых годов XIX века. — Уч. зап. Тартуского гос. ун-та, вып. 465. Труды по философии XX, 1979.

лого столетия. При этом нет необходимости вдаваться в детали революционной деятельности семидесятников, она достаточно подробно освещена как в мемуарной,² так и исследовательской литературе.³ Задача статьи определить основную концептуальную схему революционной мысли этого периода.

Вначале одно предварительное замечание. Традиционно разделяя революционеров 70-х годов на бакунистов, лавристов и бланкистов (последователей Ткачева). Хотя такое разделение имеет серьезное основание, поскольку идеи всех трех революционных мыслителей оказали в большей или меньшей степени воздействие на радикальную молодежь того времени, все же оно в известном смысле упрощает сложную картину теоретических исканий семидесятников. Следует согласиться, хотя и с несколько резким, но в целом справедливым высказыванием Р. В. Филиппова: «... неосновательно прямолинейно связывать с этими именами основные течения революционного народничества и в соответствии с этим делить практиков движения, которые, кстати, зачастую были и теоретиками, на бакунистов, лавристов и ткачевистов».⁴ Мне бы еще раз хотелось подчеркнуть, что речь идет не об умалении их влияния, что свойственно, на мой взгляд, работам Р. В. Филиппова, а о более адекватных терминах, которые могли бы отразить существование целого направления, не сводящегося лишь к идеям своего теоретического лидера.⁵ Конечно, можно указать на то, что имена Бакунина, Лаврова, Ткачева, так сказать, символизируют целые направления революционной мысли, и в их работах наиболее глубоко и полно выявляются основные особенности того или иного направления. С этим нельзя не согласиться. Но практически часто получается так, что все направление отождествляется с идеями лидера.

² Работы О. В. Аптекмана, Вл. Дебагория-Мокриевича, Л. Г. Дейча, А. И. Иванчина-Писарева, С. Ф. Ковалика, П. А. Кропоткина, Н. Г. Кулябко-Корецкого, Н. А. Морозова, М. Р. Попова, С. Синегуба, С. Степняка-Кравчинского, Л. Тихомирова, В. Фигнер, Н. А. Чарушина, М. Фроленко, Л. Шишко.

³ Работы Г. В. Плеханова, П. Л. Лаврова, Б. П. Козьмина, Ш. М. Левина, А. А. Кункля, Б. С. Итенберга, Н. А. Троицкого, Р. В. Филиппова, П. С. Ткаченко и др.

⁴ Р. В. Филиппов. Идеология Большого общества пропаганды (1869—1874), Петрозаводск, 1963, стр. 100. На необходимость более адекватной дифференцировки направлений указывал в свое время Б. П. Козьмин «Как ни велика была роль, сыгранная этими тремя направлениями в истории революционного движения 70-х годов, ими не исчерпывались существовавшие в то время революционные течения. Были кружки и группы, которые нельзя приписать ни к последователям Бакунина, ни к ученикам Лаврова, ни к бланкистам». (Предисловие к книге А. А. Кункля «Долгушинцы», М., 1932, стр. 7.) Об этом же писали Ш. М. Левин, Б. С. Итенберг, Н. А. Троицкий.

⁵ Характерно, что Н. А. Морозов в своем очерке о кружке «чайковцев», говоря о двух направлениях среди революционеров, не связывает их с какими-либо именами. (Революционное народничество семидесятых годов XIX века, т. I, М., 1964, стр. 202—204).

Существовала ли преемственность между деятелями 60-х годов (особенно первой их половины) и революционной молодежью начала 70-х? Несомненно. Но в каком смысле? По-видимому, о такой преемственности можно говорить в самом общем плане, имея в виду то, что оба поколения революционеров принадлежали к одним и тем же направлениям революционной мысли, и младшие свято чтить память старших и опирались на их идейно-теоретическое наследие. Что касается прямой организационной связи, то она была утеряна, главным образом, по «вине» самодержавной полицейской власти. Ситуацию эту описал Н. А. Морозов: «Старые традиции революционных движений успели почти совсем вымереть — людей от них тоже почти не осталось. Приходилось или каждому в одиночку рыться в книгах и разыскивать, как люди живут на свете, как жили прежде, чего им не достает, отчего они страдают и как всему этому помочь; или искать всего этого в собраниях живых людей, одинаково в этом заинтересованных. Масса людей не имела под ногами даже чисто эмпирической почвы, концы не были сведены с началами, а между тем жить хотелось, рамки казенной общественной науки и житейской банальности давили большинство. Вот почему это время было временем всевозможных программ, формулировок, конспектов и т. д.»⁶ При этом главным вопросом, как и в шестидесятые годы, оставался вопрос о революции.⁷

Самой значительной и самой известной организацией начала 70-х годов было «Большое общество пропаганды» (т. н. «чайковцы»)⁸. В литературе нет единой точки зрения на характер мировоззрения этого общества. Большинство современных исследователей считает, что оно не было ни бакунистским, ни лавристским, а занимало свою, достаточно оригинальную позицию. Причем некоторые авторы полагают, что эта была промежуточная позиция между бакунизмом и лавризмом,⁹ другие — что мировоззрение общества определялась переходным (от 60-х к 70-х годам)

⁶ Там же, стр. 205. Сходную характеристику дает С. М. Кравчинский (Соч., т. I, стр. 556) и С. Ф. Ковалик (Революционное движение 70-х годов и процесс 193-х, М., 1928, стр. 39).

⁷ «Наиболее горячие и страстные споры вызывались в то время именно «... вопросам о революции или реформах; можно даже сказать, что ими исчерпывалось тогда все содержание революционного движения... Дальнейших, более конкретных революционных задач русская жизнь еще не ставила тогда, да и не могла их ставить за неимением достаточного количества революционеров». (Л. Шишко, С. М. Кравчинский и кружок чайковцев. Женева, 1903, стр. 5).

⁸ История этого общества подробно изложена в работах Н. Троицкого. Большое общество пропаганды (1871—1874); Саратов, 1963 и Р. В. Филиппова. Идеология Большого общества пропаганды (1869—1874), Петрозаводск, 1963.

⁹ Ш. М. Левин. Общественное движение в России в 60—70-е годы XIX века. М., 1958, стр. 362.

характером организации.¹⁰ Р. В. Филиппов не согласен ни с одной из этих точек зрения: «в действительности же мы имеем дело с крупнейшей народнической организацией, о «переходном» или «промежуточном» характере идеологии которой говорить не приходится. Это была организация, в которой действительно отстоялась типичная для «русского крестьянского социализма 70-х годов» система взглядов и соответствующая им тактика».¹¹

Чтобы определить место «чайковцев» в истории русского революционного движения, необходимо проанализировать их теоретические установки, и, в первую очередь, их отношение к революции, поскольку именно это отношение определяло всю систему взглядов, общее мировоззрение членов организации.

По дошедшим до нас двум основным программным документам кружка «чайковцев», а также по воспоминаниям его участников можно составить более или менее целостное представление о мировоззрении этой группы революционеров-семидесятников. Рассмотрим подробнее эти документы. Первый по времени — «Программа для кружков самообразования и практической деятельности», предложенная для обсуждения на нелегальном студенческом съезде, состоявшемся в первой половине января 1871 г. в Петербурге.¹² Философско-этическим основанием программы были принципы, сформулированные П. Л. Лавровым в его «Исторических письмах». «Цель наша — осуществить условия прогресса для русского общества... Мы принимаем... формулу прогресса Миртова или Лаврова».¹³ Программа ставит задачу организации борьбы против самодержавной монархии, которая является главным препятствием для развития личности в умственном и нравственном отношениях. «Так как реализация... нашего стремления приведет нас неизбежно к столкновению с враждебной нам, давящей всякий прогрессивный шаг общества, силой, выражением которой служит охватывающая нас форма — абсолютная монархия — то и главные наши условия (видимо, опечатка, по смыслу должно быть усилия) должны так или иначе направляться на борьбу с этой силой, разрушая, конечно, ее содержание».¹⁴ Чтобы осуществить эту цель, необходимо создать партию борьбы. Ближайшей целью партии должно стать «распространение полезных знаний и условий для начала самоуправления во всех слоях русского общества»,¹⁵ добиваясь того, чтобы

¹⁰ Б. П. Козьмин. Русская секция Первого Интернационала. М., 1957, стр. 398—399. Отчетливо эта же точка зрения выражена в более поздней статье Ш. М. Левина «К характеристике идеологии «чайковцев» в кн.: Н. А. Чарушин. О далеком прошлом. М., 1973.

¹¹ Р. В. Филиппов. Указ. соч., стр. 102.

¹² Н. А. Троицкий. О первой программе революционного народнического. — «Вопросы истории», 1961, № 6.

¹³ «Каторга и ссылка», 1930, № 6, стр. 95.

¹⁴ Там же, стр. 97.

¹⁵ Там же, стр. 98.

народ принял участие в предстоящем перевороте сознательно, а не стал лишь простым оружием буржуазии в борьбе за политические свободы. Достигнув успехов на этом поприще, «мы будем, — говорится в Программе, — в состоянии бороться с монархией, или, организовав эти новые прогрессивные элементы, объявить войну всему старому и на развалинах его водрузить новую форму общественного устройства, основанного на полном самоуправлении, на всеобщем участии народа, мужчин и женщин, в решении общих вопросов, на принципе федеративной республики с девизом демократического социализма».¹⁶ Такова в общих чертах целевая установка Программы.

Для того, чтобы понять позицию членов формирующегося кружка «чайковцев», необходимо обратить внимание на общую атмосферу, господствующую среди студенчества конца 60-х — начала 70-х годов. Можно, наверно, сказать, что в это время преобладающей была ориентация на политические свободы, на конституцию. «О социализме тогда не было и помину, — писал Н. А. Морозов, — Народ в беседах и спорах играл очень малую роль и представлял для молодежи далекий и почти совершенно неизвестный мир, сочувствовать которому она тогда только училась. О социальной революции большинство и не помышляли, хотя слово «революция» все чаще и чаще стало подвергаться на языке, в особенности много толковали о Великой французской революции».¹⁷ Если к этому прибавить сильнейшее влияние на молодежь идей Писарева, порожденный этим влиянием культ естественного научного знания, авторитет рационализма и реализма и отмеченный выше разрыв с традициями первой половины 60-х годов, то преобладание «политического настроения» не может удивлять.

Итак, поскольку из Программы совершенно определенно следует, что главной целью создаваемой партии борьбы должно быть коренное изменение всего государственного строя,¹⁸ то политиче-

¹⁶ Там же, стр. 97. Р. В. Филиппов не соглашается с Н. А. Троицким, утверждающим, что этот документ исходит из признания политической борьбы (Указ. соч., стр. 33). Аргументируя свою точку зрения, он обращает внимание на «или» в приведенной цитате и считает, что авторы Программы усматривали дилемму: или борьба с монархией или объявление войны всему старому. Но вряд ли такая дилемма существует, кажется, что здесь скорее опечатка, так как по контексту напрашивается и, а не или. Достаточно спросить, можно ли бороться со всем старым, не объявляя войну монархии?

¹⁷ Революционное народничество... т. I, стр. 206.

¹⁸ «Это главный пункт, это главная цель всех наших стремлений». («Катерга и ссылка», 1930, № 6, стр. 97). О «политических» настроениях членов кружка в 1871—72 гг. свидетельствуют и другие факты. Укажем на собрание на квартире проф. Таганцева (декабрь 1871 г.), на котором обсуждался вопрос о конституции (см. Н. А. Чарушин. О далеком прошлом. М., 1973, стр. 129—132; Б. С. Итенберг. Движение революционного народничества. М., 1965, стр. 145—148), на поиски связей в придворных кругах с целью конституционного переворота (Н. А. Чарушин. Указ. соч., стр. 132—133). М. Ф. Фроленко

ская ее направленность не может быть оспариваема.¹⁹ В то же время из Программы вытекает, что политическая борьба и политическое преобразование лишь этап на пути осуществления прогресса, на пути революции социальной, политические задачи явно полностью подчинены задачам социальным. Поэтому можно определить общую позицию «чайковцев» в этот ранний период существования кружка как **социально-политическую**.

Последующая деятельность «чайковцев» свидетельствует о прогрессирующем отказе от политических элементов программы и резком усилении ее социальных элементов. У Н. А. Морозова мы читаем: «В беседах лучшей молодежи того времени все более и более начал проглядывать **социальный элемент**, все чаще и категоричнее стали поговаривать об изменении всего существующего порядка вещей, все сознавали, что одних сил студенческой интеллигенции для этого недостаточно, что без народа она бессильна, что поэтому надо стараться **влиять на народ**».²⁰ (Подчеркнуто мною. Р. Б.)

Такому отказу от «политики» способствовало, с одной стороны, резко отрицательное отношение к нечаевщине с ее заговорщичеством и «генеральством»,²¹ а с другой — влияние французской социалистической литературы 40-х гг. XIX в., характерной особенностью которой было презрение к либерализму и политике.²² Нельзя не упомянуть и воздействие опыта западно-европейских революций.²³

Существенные перемены в позиции «чайковцев» можно обнаружить в их втором программном документе «Должны ли мы заняться рассмотрением идеала будущего строя?, составленном П. А. Кропоткиным в ноябре 1873 г. Не подлежит сомнению, что в нем, во-первых, отчетливо выражена враждебность государ-

писал, что был расчет на крестьян, которые «восстанут и низвергнут царизм, водворят республику» (Собр. соч., т. 2, стр. 52). И. А. Теодорович называл это утверждение Фроленко ляпсусом (там же, стр. 325). Но как раз анализ Программы говорит в пользу высказывания Фроленко, а не Теодоровича.

¹⁹ Думается, что в этом отношении позиция Н. А. Троицкого ближе к истине, чем позиция Б. С. Итенберга (Указ соч., стр. 196) и В. Ф. Захариной (История СССР, 1967, № 1, стр. 162).

²⁰ Революционное народничество... т. I, стр. 222.

²¹ Отрицательное отношение к Нечаеву было связано как с отвращением к его аморализму, так и с явно политической окраской его деятельности. «Такие люди, как Нечаев, — говорится в одном заграничном издании семидесятых годов, — сами того не замечая, постепенно делают врагами тех, за кого хотя жизнь свою положить. Нечаев был враг вольного союза общин трудящегося народа; он не доверял здравому смыслу и воле народа; он считал народ рабочей бессмысленной толпой, которую надо командовать; он хотел власти, чтобы спасти народ». (Цит. по Ш. М. Левин. Очерки по истории русской общественной мысли. Л., 1974, стр. 148—149).

²² Революционное народничество... т. I, стр. 222.

²³ «Знакомство народников первой половины семидесятых годов с революционным движением Запада способствовало развитию у них аполитизма». (Б. С. Итенберг. Движение революционного народничества, стр. 127).

ству во всех его формах, более того эта враждебность является, без преувеличения говоря, главной особенностью и основной чертой документа. «Перебравши... различные отправления современных правительств, мы не видим надобности при устройстве быта на социальных основаниях в правительстве и государстве... Мы полагаем нужным... признать необходимым уничтожение всякого, ныне существующего правительства и дать возможность производящим общинам и артелям самим заправлять всеми, безусловно, делами, касающимися членов артели и общины, соединяться на основании свободных городов самопроизвольно в союзы по мере надобности в этих союзах решать все дела, касающиеся отдельных артелей и общин».²⁴

Во-вторых, с антигосударственностью органически связан аполитизм. Категорически отвергаются какие-либо формы борьбы за политические права. «Там, где нет этих прав, — нам нечего заботиться о них; там, где они есть, — мы не должны ими пользоваться».²⁵ Отказ от политической борьбы, от политической деятельности аргументируется тем, что подобного рода деятельность отвлекает от социальной революции, способствует «уменьшению революционного почина». Люди, живущие в условиях политической свободы, попадают под влияние антинародных сил, враждебных человеку воззрений, которые опутывают его «туманом чуждого ему мира. Это не жало змеи, это заколдованный взгляд удава, это тина, засасывающая беспомощного человека».²⁶ Все три основных условия успеха революции: сила напора, слабость правительства и ясность стремлений ослабляются, если народ пользуется политическими правами.

В-третьих, в «Записке» Кропоткина обосновывается принцип «чем хуже, тем лучше». Чем более необеспеченнее массы, тем более они угнетены и подавлены, чем меньше у них прав, тем скорее может осуществиться желанная революция. «Для начала всякой революции необходимо прежде всего ощущение недовольства настоящим, сознание безисходности положения и непоправимости его обычными путями; наконец, готовность риска, чтобы изменить это положение». И в другом месте: «Нечего и говорить..., что чем необеспеченнее положение людей, материальное и политическое, тем сильнее готовность риска с их стороны»,²⁷ ведь все крупные восстания случались, когда народу становилось невтерпёж. В этой связи отвергаются всякие реформы как действия, отвлекающие талантливые силы от революционной борьбы. Не нужно также стремиться к улучшению материального положения отдельных отрядов трудящихся. «Всякое временное улучшение материального быта небольшой кучки людей в ны-

²⁴ Революционное народничество... т. I, стр. 73.

²⁵ Там же, стр. 84.

²⁶ Там же, стр. 83.

²⁷ Там же, стр. 81, 82.

нешнем разбойничьем обществе неизбежно отзовется на них усилением их консервативного духа».²⁸

В-четвертых, революция рассматривается главным образом как волевой акт, который противопоставляется рассудочным, рациональным действиям. Воля в историческом действии ставится значительно выше рассудка. «В самом деле, никакими умозаключениями нельзя убедить человека в том, что ему выгодно взяться в данную минуту за оружие, так как подобное воззвание есть воззвание к самопожертвованию».²⁹

В-пятых, вовсе не обязательно, чтобы народ прошел в своем развитии все фазы, которые прошли другие народы. Идеал, о котором говорит «Записка», выводится отнюдь не из научного изучения исторического процесса. Более того, провозглашается точка зрения, что ход будущего развития человечества «вывести научным путем ни теперь, ни в очень далеком будущем невозможно».³⁰ Если это так, то остается одна возможность — сформулировать идеал, опираясь на этические принципы, вывести его «из общих стремлений и надежд массы», считать его «выражением понятий о справедливости, которые всегда присущи всем массам».³¹

Естественно, что идеал, строящийся не на основе изучения реальных общественных процессов, а отражающий утопические представления и ценностные установки социально настроенной группы революционной интеллигенции, не мог не противостоять по всем параметрам существующему миру, ибо принцип его — то, что должно быть, а не то, что есть. Естественно, что такой идеал смогла бы осуществить только самая радикальная социальная революция, революция, целью которой должно было быть уничтожение раз навсегда всех существующих отношений эксплуатации, порабощения, неравенства, всех привилегий богатых и властвующих. Более того, «Записка» Кропоткина утверждает, что это будет настолько глубокое преобразование, что его невозможно осуществить за один раз. Потребуется ряд революций, и чем больше добьется первая, чем больше она разрушит, тем легче работа последующих, тем более мирно они пройдут.

Что могут и что должны делать революционеры в преддверии мощной, народной, социальной революции? Ясно, что их задача

²⁸ Там же, стр. 106.

²⁹ Там же, стр. 81.

³⁰ Там же, стр. 90.

³¹ Там же, стр. 85. Н. А. Морозов впоследствии писал: «Каждый раз, когда заходила речь о деталях будущего общественного строя, всякое затруднение устранялось одним и тем же стереотипным ответом: «Мы ничего не хотим навязывать народу... Мы верим, что, как только он получит возможность распоряжаться своими судьбами, он устроится так хорошо, как мы даже вообразить себе не можем. Все, что мы должны сделать, это — освободить его руки... Народ же, т. е. серый деревенский мужичок, представлялся им всегда идеалом совершенства». (Повести моей жизни, т. I, М., 1961, стр. 74).

состоит в том, чтобы всяческими средствами приблизить, ускорить революцию. Именно для этого незамедлительно следует приступить к организации революционной партии. Партия необходима не только для подготовки, но и для проведения социального переворота. «Не менее необходимо для успеха восстания существование среди самих восставших сильной, дружно действующей кучи людей, служащих связью между отдельными местностями, согласной в способах действия, ясно определившей, как сформулировать требования народа, как избежать различных ловушек, как закрепить победу. Ясно, что при этом такая партия не должна стоять вне народа, а среди его самого, должна служить не проводником каких-нибудь чужих мнений, выработанных особняком, а только более отчетливым, более полным выражением требований самого народа... должна быть средоточием наиболее сознательных и решительных сил самого крестьянства и городских рабочих».³²

В «Записке» несколько раз подчеркивается, что революция не может быть вызвана искусственно, что она невозможна до тех пор, пока народ сам не придет к выводу о необходимости переворота. Поэтому не вызывать восстания, а только помогать народу, готовить успех этого восстания — вот задача партии. В этих целях следует точно знать, что хочет народ, а поэтому нужно выяснить «надежды и стремления» громадного большинства, чтобы взрыв произошел «во имя ясно выраженных требований» и с наиболее благоприятным результатом. Следовательно, для успеха революции надо выяснить подлинное настроение народа и действовать в соответствии с ним. Несомненно, это трезвая постановка вопроса. Но далее мы читаем: «готовность к восстанию, к риску гораздо сильнее, чем это могли думать даже оптимисты».³³ Выходит, что народ к революции готов и тогда нет необходимости затрачивать усилия на получение каких-то дополнительных сведений. Эти противоречивые высказывания очевидно отражают борьбу взглядов, борьбу между различными группами «социальщиков» (социально мыслящих революционеров), входящих в состав кружка «чайковцев».

Итак, перед нами, безусловно, программа социальной революции, свидетельствующая о свершившемся переходе «чайковцев» полностью на социальные позиции.³⁴ Об этом же говорят и другие факты, в частности в мемуарной и исследовательской литературе отмечается сложившееся к 1873 г. резко отрицательное

³² Там же, стр. 89.

³³ Там же, стр. 87.

³⁴ «Нет никакого сомнения, что вся она пронизана идеей именно **социалистической революции**. Ко всем вопросам революционного движения автор подходит с точки зрения подготовки «социальной революции», под которой понимает именно революцию социалистическую». Ш. М. Левин. К характеристике идеологии «чайковцев», стр. 314.

отношение к каким-либо политическим стремлениям,³⁵ принятие многими активными деятелями кружка бакунистской программы (Шишко, Фроленко, Кравчинский, Аксельрод).

Переход на социальные позиции облегчался также и тем важнейшим, если не определяющим, местом, которое занимали у «чайковцев» проблема личности и моральные аспекты ее деятельности. Отличительной чертой революционного движения 70-х гг. была «та исключительная роль, какую играли в нем этические мотивы. Людей объединяли тогда главным образом интенсивность субъективного настроения, а не преданность той или иной доктрине».³⁶ Эта черта, особенно свойственная «социальщикам», тесно связана с философией «самосознания», которая требовала абсолютного уважения к правам конкретной, живой личности и подозрительно относилась ко всякого рода «всеобщим» правам, провозглашаемым политиками. Сами «чайковцы», по общему признанию, были люди высоких нравственных качеств, полностью отдавших себя служению народа и революционному делу. «Можно без преувеличения сказать, — писал О. В. Аптекман, — что это был цвет молодежи: ум, талант, довольно высокое умственное развитие, в сочетании с несокрушимой энергией и волей, нравственная красота, ригоризм в личных и общественных отношениях, — таковы были чайковцы в целом. Перебирая сейчас в моей памяти тех чайковцев, с которыми я впоследствии в разное время познакомился и сошелся, я сейчас, на склоне моих лет, могу сказать: то были люди! и я счастлив, что знал их».³⁷

Общая социальная ориентация кружка «чайковцев» проявлялась и в характере внутренней его организации и в той роли, какую в отношениях между кружковцами и в их деятельности имели моральные факторы. Кружок строился на основе принципов, противоположных нечаевской организации. Он действовал «без всяких уставов и статусов и иных формальностей, он покоился исключительно лишь на сродстве настроений и взглядов по основным вопросам, высоте и твердости моральных принципов и искренней преданности делу народа, из чего как естественное следствие, вытекали взаимное доверие, уважение и искренняя привязанность друг к другу, построенный на таком прочном фундаменте кружок и не нуждался в статусах, ни в генералах, особенно этих последних не потерпел бы ни одного дня».³⁸

³⁵ Н. А. Чарушин. Указ. соч., стр. 160; Л. Шишко. Указ. соч., стр. 23—24; Ш. М. Левин. Указ. статья, стр. 317.

³⁶ Л. Шишко. Указ. соч., стр. 11.

³⁷ Идентичную характеристику мы находим у П. А. Кропоткина: «Наш кружок оставался тесной семьей друзей. Никогда впоследствии я не встречал такой группы идеально чистых и нравственно выдающихся людей, как те человек двадцать, которых я встретил на первом заседании кружка Чайковского. До сих пор я горжусь тем, что был принят в такую семью» (Записки революционера. М., 1966, стр. 273).

³⁸ Н. А. Чарушин. Указ. соч., стр. 108—109.

Таким образом, кружок «чайковцев» в теоретическом отношении, в первую очередь в решении проблем революции и государства, является действительно переходной группой, как это, на наш взгляд, правильно отмечали Б. П. Козьмин, Ш. М. Левин, Б. С. Итенберг. Законен вопрос, если это переходная группа, то от чего к чему совершился переход? Думается, что проведенный анализ свидетельствует о том, что основная группа «чайковцев» совершила переход от социально-политической концепции революции, близкой позиции Лаврова, к социальной концепции. В конечном счете «чайковцы», если говорить о них как о целостной организации, заняли специфическую позицию в рамках социальной концепции революции, образовали особую группу «социальщиков». От других групп, разделяющих такие же принципы в первую очередь от бакунистов, их отличало: а) более реалистическое отношение к окружающему миру; б) признание необходимости тщательной подготовки революции; в) отсутствие расчета на немедленную революцию; г) понимание роли знания в общественной жизни.³⁹

По-видимому, на подобной же позиции стояли и некоторые другие революционные кружки того времени. Это видно из фактов, приведенных в показаниях Л. Щиголева о кружке «оренбуржцев»⁴⁰ и А. Комова о кружке «самарцев»,⁴¹ которые действовали в Петербурге.

В то же время «чайковцам» и близким к ним группам были присущи и те общие особенности, которые свойственны всему социальному течению (активизм, революционный романтизм, аполитизм, идеализация народа и его стремлений). Кроме того, они стояли на той полуанархической точке зрения, которая, по

³⁹ «Они были дальновидны, эти чайковцы. Они требовали от будущих революционеров основательной теоретической подготовки, нравственной чистоты и практической закалки. Надо твердо, отчетливо знать, чего хочешь, куда идешь, — чтобы не дрогнуть в серьезную минуту. Настоятельно нужны, поэтому, и предварительная серьезная работа мысли в этом направлении, и практическое начинание, на котором выработали бы навык, выдержку, твердость и гибкость в действиях». (О. В. Аптекман. Общество «Земля и воля» 70-х гг. Пг., 1924, стр. 70).

⁴⁰ «Цель, к которой стремился наш кружок, было установление всеобщего равенства в мире... Предполагалось довести народ, именно самый низший класс его, до сознания необходимости равенства и затем при содействии народа, осуществить свой план, уничтожив власть, ниспровергнув престол». (Революционное народничество... т. I, стр. 253).

⁴¹ «Целью нашего кружка было поставлено: способствовать посредством устной и книжной пропаганды в народе совершению социальной революции... Мы были против политической революции. Политическая революция, как мы понимали ее, есть перемена правительственной власти и потому реорганизация государства посредством администрации. Тогда как принципы социальной революции — безусловная независимость личности и общины — отрицают всякую государственную организацию, т. е. организацию сверху вниз посредством административной власти; они признают только естественную организацию, т. е. совершенно свободный союз общин, долженствующий возникнуть сам собой из солидарности интересов». (Там же, стр. 256, 259—260).

словам В. И. Ленина, была характерна для русского народничества.⁴²

Р. В. Филиппов стремится отделить народничество от анархизма путем весьма свободного толкования высказываний В. И. Ленина.⁴³ Можно согласиться с его утверждением, что аполитизм и антигосударственность «чайковцев» выросли не из теории Бакунина,⁴⁴ но это никак не отменяет их анархистский характер. Ошибочность постановки вопроса Р. В. Филипповым состоит, по нашему мнению, в том, что, по-первых, он практически (хотя и с некоторыми оговорками) отождествляет анархизм с его конкретной разновидностью — бакунизмом, и, во-вторых, отрицает какую-либо связь анархизма с русскими революционно-демократическими традициями, считая его абсолютно чуждым России. Но разве можно оторвать лидеров революционного анархизма Бакунина и Кропоткина от русской почвы, не искажая исторической правды? Кроме того, для социальной концепции революции во всех ее разновидностях в той или иной мере характерны аполитизм и антигосударственность, ибо они неизбежно вытекают из основополагающих принципов социальной концепции революции. А в России социальная концепция имеет богатую историю.

Кстати говоря, для многих авторов и по сей день сказать, что кто-то является последователем Герцена и Чернышевского — значит дать ему высокую и уж во всяком случае, положительную оценку, а назвать кого-либо последователем Лаврова и Бакунина — значит почти его обругать. Представляется, что такое резкое противопоставление вождей и властителей дум русских революционеров шестидесятых, семидесятых и восьмидесятых годов XIX в. антиисторично, во-первых, потому, что все они находились по одну сторону баррикады, хотя и занимали различные позиции, во-вторых, такой подход игнорирует огромное влияние идей Бакунина и Лаврова на революционное движение того времени, на всех сколько-нибудь выдающихся революционеров семидесятых годов, в-третьих, при таком подходе абстрагируются от конкретной обстановки России, используя оценки, относящиеся к другим временам и другим местам, и тем самым предавая забвению диалектический принцип конкретности истины.

Анализ взглядов на революцию другой, действующей в нача-

⁴² См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 9, стр. 179; т. 12, стр. 41; т. 25, стр. 94; т. 41, стр. 15.

⁴³ Р. В. Филиппов считает, что мысль В. И. Ленина о необыкновенно пышном развитии анархизма в 70-е гг. XIX в. относится не к России, а к Западу. Но ведь В. И. Ленин специально подчеркивает, что ослабление анархизма в России XX века объясняется тем, что он показал свою непригодность раньше. В таком случае, могла ли теория, показавшая непригодность где-то на Западе, ослабить свое влияние в России, если отсутствует **собственный** революционный опыт? Тем более, что соответствующая социальная база в стране имела.

⁴⁴ Р. В. Филиппов. Из истории народнического движения на первом этапе «хождения в народ» (1863—1874), Петрозаводск, 1967, стр. 46.

ле 70-х гг. подпольной группы — кружка А. В. Долгушина, свидетельствует о том, что эта организация, так же как и поздние «чайковцы», стояла на социальных позициях. Тем не менее между ними были довольно существенные различия, показывающие, что в рамках единой концепции могут сосуществовать различные подходы к решению как стратегических, так и тактических задач.

Долгушинцы — непримиримые противники существующего самодержавно-помещичьего режима, при котором «большая часть народа живет в бедности и остается без всякого учения, и только самая малая часть наслаждается всеми благами мира».⁴⁵ Изменить существующий порядок можно только одним путем — путем всенародного вооруженного восстания. «Восстаньте против этих несправедливых порядков, не подобающих человеку, высшему и лучшему созданию на земле. Восстаньте, братья! И праведно будет ваше восстание, и благо будет вам, если вы дружно подыметесь и смело будете стоять за свое правое святое дело, никому ничего не уступая».⁴⁶

Долгушинцы исходили из того, что крестьянство готово к революции, что нужно только разбудить его, а для этого необходимо интеллигентным людям «идти в народ, чтобы возбудить его к протесту во имя лучшего общественного устройства».⁴⁷ Вера в революционные потенции народных масс, в их возможность «самим устроиться», в их самостоятельность предопределила почти полное отсутствие какой-нибудь конкретной разработки революционной тактики. Кроме разве общего призыва «всем столкнуться и согласиться, чтобы действовать дружно и согласно, а не брести врозь» и для этой цели посылать «выборных в другое общество, чтобы согласить его действовать заодно».⁴⁸

Более подробно были разработаны долгушинцами те требования, которые должна осуществить победившая революция. Эти требования включали: а) уничтожение оброков; б) всеобщий осмотр и передел «всей земли крестьянской, помещичьей и казенной, для того чтобы распределить ее между всеми по справедливости, чтобы всякому досталось сколько надобно»;⁴⁹ в) уничтожение рекрутской повинности и постоянного войска; г) просвещение и образование народа; д) отмену паспортной системы; е) установление выборного народом правления, правительства, находящегося под народным контролем. Обратим внимание на этот последний пункт. «Хотим мы, — говорится в прокламации

⁴⁵ Народническая экономическая литература. М., 1958, стр. 225.

⁴⁶ Там же, стр. 226.

⁴⁷ Там же, стр. 231. С. Ф. Ковалик писал, что долгушинцы года на два на три опередили движение в народ. Они «были пионерами нового рода революционной деятельности, но не только не всколыхнули молодежи, но ушли на работу почти не замеченные ею» (Революционное движение семидесятых годов и процесс 193-х. М., 1928, стр. 75).

⁴⁸ Народническая экономическая литература, стр. 230.

⁴⁹ Там же, стр. 228.

«Русскому народу», — чтобы управлял сам народ через своих выборных; чтобы правительство состояло не из одних дворян только, как теперь, а из людей, избранных самим народом; за ними народ будет наблюдать и спрашивать с них отчет и сменять их, когда будет нужно. Такое правительство будет делать только то, что полезно народу».⁵⁰

Осуществив все эти требования, народ создаст справедливое общество, где «не будет ни угнетателей, ни угнетенных, не будет неученых, темных и бедных людей, а будем мы все счастливы, будем жить как подобает человеку, властелину земли».⁵¹ Таковы, собственно говоря, основные моменты революционной программы долгушинцев, которые содержатся в напечатанных ими прокламациях.

Бросается в глаза различия между радикальностью средств борьбы и относительной умеренностью и трезвостью конечных целей. Если «чайковцы» в своей тактике скорей реалисты, а в целях — романтики, то долгушинцы в тактике — романтики, а в целях — реалисты. А. А. Кункль пытается снять это явное противоречие указанием на то, что у долгушинцев была помимо программы-минимум, также и программа-максимум, предусматривающая социалистические преобразования.⁵² Б. П. Козьмин с полным основанием замечает, что для такого предположения нет никаких фактических данных и предлагает оценить изложенную в прокламациях программу как уравнилительную.⁵³ Такую оценку, как нам кажется, можно признать правильной, ибо все шесть требований долгушинцев явно носят не социалистический, а уравнилительный, эгалитарный характер. Это — программа «черного передела», к которому стремилось русское крестьянство и о которой В. И. Ленин писал: «...идея равенства и всевозможные планы уравнилительности являются самым полным выражением задач не социалистической, а буржуазной революции, задач борьбы не с капитализмом, а с помещичьим и бюрократическим строем».⁵⁴

Что касается отношения долгушинцев к «политике», то вряд ли можно согласиться с утверждением Б. П. Козьмина, что в прокламациях нет ни слова о политических свободах, и долгушинцы, как и другие народники, не понимали значения политиче-

⁵⁰ Народническая экономическая литература, стр. 230.

⁵¹ Там же.

⁵² А. А. Кункль. Долгушинцы. М., 1932, стр. 70. О. В. Аптекман, который, по-существу, разделяет эту же точку зрения, ссылается на записки Д. Гамова, в которых идет речь об анархии и коммунистическом устройстве как конечной цели (Указ. соч., стр. 94). Но Д. Гамов вступил в долгушинский кружок уже тогда, когда прокламации были отпечатаны. (См. Б. С. Итенберг. Указ. соч., стр. 165).

⁵³ А. А. Кункль. Указ. соч., стр. 16.

⁵⁴ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 15, стр. 227.

ской борьбы.⁵⁵ В приведенной выше цитате нельзя не увидеть намерения создать избранное массами правительство, выражающее их интересы, подотчетное народу и сменяемое по его требованию, т. е. подлинно демократическое правительство. Можно предположить, что необходимость такого политического акта, как создание демократического революционного государства диктовалось убеждением в длительности самого революционного процесса. Вот, что говорится в прокламации «Как должно жить по закону природы и правды»: «Не в один день водворится закон, а каждый день вы должны его учить и биться за него с супостатами, и кровь свою проливать и смерть мученическую принимать; потечет ваша кровь алою рекою и приблизитесь вы к закону на один шаг; возвеселитесь тогда и возрадуйтесь, залечите ваши раны и опять ударьте на врагов, не жалейте вашей крови мученической и подойдете вы еще на один шаг».⁵⁶ Политические склонности Долгушина проявились еще в самом начале его революционной деятельности, в организованном им кружке «сибиряков». В. Н. Водолазко, проанализировав устав этого кружка, автором которого был Долгушин, пришел к выводу, что он и его товарищи «выступали сторонниками политической революции и буржуазных политических свобод».⁵⁷

Все сказанное не отменяет, конечно, общей ориентации долгушинцев на социальную революцию. Она оставалась альфой и омегой всех их стремлений и планов. Признание политической борьбы и политических свобод распространялось лишь на период после победы революции, решая же задачи непосредственной революционной борьбы, долгушинцы стояли на позициях широко распространенного тогда аполитизма.

Специфической чертой взглядов долгушинцев является широкое использование ими религиозных мотивов в своей пропагандистской деятельности. Считалось, что народ воспримет революционные идеи значительно скорее и прочнее, если их сочетать с социальными мотивами раннего христианства, с евангельскими проповедями. При этом вряд ли в случае долгушинцев стоит рассматривать подобную религиозность только как тактический прием (как это нередко делается), используемый в целях привлечения на свою сторону темных крестьян.

Долгушинцы восприняли и пропагандировали т. н. религию братства, разработанную В. В. Берви-Флеровским. «Новая религия манила... своей эмоциональной стороной — пафосом. Это тогда гармонировало с тогдашним настроением молодежи, и

⁵⁵ А. А. Кункль. Указ. соч., стр. 8, 10.

⁵⁶ А. А. Кункль. Указ. соч., стр. 208.

⁵⁷ В. Н. Водолазко. Кружок «сибиряков» (К вопросу о формировании революционного мировоззрения долгушинцев). — Уч. зап. Петрозаводского гос. ун-та, Исторические науки, т. XVI, вып. 7, 1968, стр. 55.

долгушинцев в особенности».⁵⁸ Религиозные искания вообще были достаточно широко распространены в революционной среде того времени, о чем подробно пишет О. В. Аптекман.⁵⁹ Надо сказать, что подобные искания довольно часто встречаются у сторонников социальной концепции революции. И это, пожалуй, не случайно, поскольку они связаны с такой принципиальной особенностью этой концепции, как предпочтение воображения рассудку, эмоции и чувств разуму, веры — науке. Один из персонажей писателя-народника Н. Н. Златовратского весьма рельефно выразил эту особенность в следующих словах: «Я — не теоретик, а практик. Я — не отвлечение, а жизнь. Я — не обобщение, а факт. Я — не догмат, а вера. Я «не ум, а сердце. Я — не месть, а всепрощение. Я — не рефлексия, а ощущение. Я — слабый отблеск того, что — народ». Конечно, далеко не всегда выдвижение на первый план социальных чувств ведет к религиозности; многие «социальщики» резко враждебно относились к религии (особенно официальной) и стояли на атеистических позициях. Возможно, что атеистичность сторонников социальной концепции прямо пропорциональна их радикализму и революционности.

Итак, в чем состоит своеобразие социально-революционного мировоззрения долгушинцев? В отличие от «чайковцев» они, во-первых, исходили из предположения о готовности народа к революции, во-вторых, выдвигали относительно умеренную, в сущности своей, эгалитарную программу преобразований, в-третьих, использовали в своей пропаганде религиозные мотивы, стремились к распространению новой религии. Сходясь с бакунистами в первом пункте, они расходились с ними в двух остальных, а также в признании значения образования и в отрицании роли нищеты и бедности как главных революционных факторов.⁶⁰

В целом долгушинцев можно определить как довольно своеобразную для русского революционного движения группу «социальщиков» — эгалитаристов.⁶¹ Эгалитаризм в истории общественной мысли выступал и как составная часть политической, и как составная часть социальной концепций революции. В первом варианте создание строя равенства ставится в зависимость от тех

⁵⁸ О. В. Аптекман. Указ. соч., стр. 87. М. Ф. Фроленко писал: «многие в детстве переживали тогда еще искреннюю веру. Для них учение Христа — положить душу свою за других, раздать имуществу, претерпеть муки за веру, идею, оставить ради них отца и мать, отдать всего себя на служение другим — было заветом бога». (Собр. соч., т. I, стр. 167).

⁵⁹ О. В. Аптекман. Указ. соч., стр. 86—92. Подробнее об этом см. Б. С. Итенберг. Указ. соч., стр. 345—360.

⁶⁰ «Коли человек беден и ничему неучен, он робок становится, боится всего, и всякий над ним может взять верх... И всякие пороки от бедности и неведения происходят, и человек уж не похож на человека-то становится». (Народническая экономическая литература, стр. 223).

⁶¹ «Цель эгалитаризма — устранение недостатков индивидуалистического производства при сохранении его индивидуалистического характера». В. П. Волгин. Очерки по истории социализма. М.-Л., 1935, стр. 385.

или иных действий государственной власти, во втором — равенство может быть результатом только борьбы и самостоятельности народных масс. Именно этот второй вариант разрабатывался долгушинцами, которые возлагали все свои надежды на народ, на его творческие потенции, на его способность самому устроить свои дела.

Наиболее влиятельной в революционном движении к 1873—74 гг., в период массового «хождения в народ», стала группа революционеров-бакунистов (т. н. бунтарей), которая в продолжительных и активных дискуссиях одержала победу над своими оппонентами, в первую очередь, из лагеря лавристов.⁶² Революционное мировоззрение этой группы в основных своих чертах воспроизводило взгляды М. А. Бакунина, хотя нельзя не заметить, что анархистские идеи имели хождение среди революционеров (Ф. Н. Лермонтов, С. Ф. Ковалик, «Киевская коммуна») еще до знакомства с его трудами.

Р. В. Филиппов утверждает, что на первом этапе «хождения в народ» основным было революционно-пропагандистское направление, а бакунистское и лавристское течения ему лишь сопутствовали.⁶³ В подтверждение своего взгляда он приводит лишь свидетельства тех авторов, которые критически относились к бакунизму (Клеменц, Чарушин), используя недопустимые приемы при характеристике противоречащих данных (например, свидетельство Аптекмана приравнивается к официальной точке зрения царского правительства⁶⁴) и расходясь с господствующими в советской историографии оценками. Из совершенно бесспорного тезиса о необходимости обращаться к внутренним основаниям революционного движения и революционного мировоззрения, делается далеко идущий вывод о преувеличении многими авторами роли Бакунина и Лаврова, приуменьшается влияние их идей на семидесятников. Конечно, идеи Бакунина падали, так сказать, на подготовленную почву, что, например, не скажешь об идеях Ткачева. Но разве, признавая роль вспаханной земли, следует отрицать роль семян? Не слишком ли метафизическим является такой разрыв внутренних и внешних факторов? Ведь, если встать на такую точку зрения, то логика приведет к отрицанию, или, во всяком случае, к приуменьшению влияния марксизма на русское рабочее движение. Что касается «чайковцев», то их

⁶² «В половине семидесятых годов влияние бакунизма было у нас уже несравненно сильнее влияния журнала «Вперед». (Г. В. Плеханов. Соч., т. IX, стр. 12). «В начале движения среди его участников было много лавристов, но вскоре анархисты взяли верх». (С. Ф. Ковалик. Указ. соч., стр. 18). «Среди наиболее активных и так или иначе самоопределившихся участников движения преобладали, очевидно, сторонники бунтарства в различных его оттенках». (Ш. М. Левин. Общественное движение в России ... стр. 365).

⁶³ Р. В. Филиппов. Из истории народнического движения на первом этапе «хождения в народ», стр. 141.

⁶⁴ Там же, стр. 158.

эволюция к бакунизму хорошо обоснована Ш. М. Левиным, с общим выводом которого нельзя не согласиться.⁶⁵ Добавим только, что переход к бакунизму облегчался значительной общностью взглядов, вытекающих из принятия социальной концепции революции.

Поскольку анализ революционных взглядов М. А. Бакунина был проведен нами ранее,⁶⁶ остановимся лишь на том, как его идеи отразились в мировоззрении практиков революционного движения первой половины 70-х годов.

Основополагающим принципом революционных взглядов бакунистов, как и всех «социальщиков», является идеализация народа. Народный идеал, выдвинутый из глубин народной жизни, «который был бы способен осмыслить народную революцию, дать ей определенную цель», который в состоянии обеспечить успех революции,⁶⁷ должен стать основой любой программы общественного преобразования. В чем же состоит этот идеал? А. И. Ливанов — руководитель нижегородского революционного кружка, в своем реферате, озаглавленном «Что делать?», повторяя мысли Бакунина, так формулирует его: «Интересы народа заключаются в свободном пользовании землей, в самостоятельности сельских общин, в благосостоянии, вытекающем из свободного труда и исключаящем, следовательно, помещичью и кулацкую собственность, опеку, т. е. бюрократический грабег, набор, налоги — все, что составляет самую суть государства».⁶⁸ Можно было бы предположить, что подобная характеристика народного идеала есть результат серьезного и вдумчивого изучения реального положения дел. Увы, это не так. Идеал этот являлся плодом того, что В. И. Ленин называл мечтательностью. «Мечтательность этого рода, свойственная и русскому крестьянину, и русскому интеллигенту, есть мелкобуржуазная мечтательность».⁶⁹ Суть такой мечтательности состоит в том, что реальность берется не в виде той, какая она есть в действительности, а в виде той, какой она **должна** быть, иными словами, исходный пункт в этой постановке вопроса не сущее, а должное.

С подобным, в сущности говоря, романтическим подходом

⁶⁵ «Многое говорит за то, что все большее проникновение бакунистских идей в среду «чайковцев» было неизбежно и в том случае, если бы кружок не был накануне «хождения в народ» разгромлен; что кружок в конце концов либо «разложился» бы фактически, как это имело место в Киеве, либо, что гораздо вероятнее, эволюционировал бы целиком к бакунизму в его пропагандистско-бунтарской разновидности (организация плюс пропаганда как «словесная», так и «фактическая», «пропаганда действием»). Ш. М. Левин. К характеристике идеологии «чайковцев». В кн.: Н. А. Чарушин. О далеком прошлом, стр. 338.

⁶⁶ См. Р. Н. Блюм. Взгляды М. А. Бакунина на революцию. — Уч. зап. Тартуского гос. ун-та, вып. 225, Труды по философии XII, Тарту, 1969.

⁶⁷ Революционное народничество... т. I, стр. 43.

⁶⁸ «Русская литература», 1963, № 3, стр. 132.

⁶⁹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 10, стр. 47—48.

тесно связана и ориентация на чувства, на инстинкты народных масс и противопоставление их разуму и знанию. «Только... революционный инстинкт может служить путеводной нитью... — писал Степняк-Кравчинский Лаврову. — Не идей не достаёт народу... в его голове совершенно зрелы основы «элементарного» (конечно, не научного) социализма. Все, чего не достаёт народу — это страсти.⁷⁰ Знания, наука скорей помехи на революционном пути, чем факторы, способствующие взрыву народного возмущения. Бок о бок с выдвижением на первый план инстинктов массы (что особенно типично для бакунинского революционаризма) идет обоснование значения нравственных аспектов революционной борьбы, как определяющих не только поведение революционера, но и смысл ожидаемых изменений. В документах черниговского революционного кружка (май 1874 г.) говорилось: «Сила нравственная, опираясь на малое количество знаний, одолевает силу умственную, но не опирающуюся на нравственность».⁷¹

Известно, что важнейший отличительный признак бакунизма — резкое, практически абсолютное, противопоставление социальной и политической революции, безусловный отказ от политики в каких-либо формах. А. Ливанов высказывается по этому поводу весьма определенно: «Как бы ни были хороши цели государства, как бы ни было оно демократично, оно все-таки никогда не будет в состоянии разрешить великого социально-экономического вопроса». Всякое государство, с его точки зрения, действует на людей развращающе, и история дает много доказательств этому (например, Кромвель, Робеспьер и т. п.) Русская социально-революционная партия избрала другой путь. «Это путь анархистской социальной революции, путь окончательного разрушения государства и всех его атрибутов, путь вольной организации **снизу вверх**».⁷² Следует обратить внимание на интересное указание Ливанова, что в кругах революционеров произошло существенное изменение позиции, ибо до недавнего времени «огромное

⁷⁰ Цит. по: В. Богучарский. Активное народничество семидесятых годов. М., 1912, стр. 126, 127.

⁷¹ Революционное народничество... т. 1, стр. 137. С. Ф. Ковалик отмечал, что, не имея политических идеалов, молодежь обратилась к идеалу нравственному. (Указ. соч., стр. 109).

⁷² «Русская литература», 1963, № 3, стр. 136. Подобные же идеи мы находим и в других народнических документах этого периода. (См. Революционное народничество... т. 1, стр. 140, 259—260, 336). Нельзя не согласиться с выводом Евг. Колесова: «Принцип анархии, противопоставленный принципу государственности, делался у народников семидесятых годов своего рода философским началом, критерием для оценки действительности. Все, что носило отпечаток ненависти к государству, объявлялось разумным и истинно-прогрессивным. Напротив, все, зараженное государственным влиянием, обрекалось на беспощадную критику и уничтожение, как нечто заведомо тлетворное и самим ходом вещей предназначенное к уничтожению». (М. А. Бакунин и Н. К. Михайловский в старом народничестве. «Голос минувшего», 1913, № 6, стр. 78).

большинство русской социально-революционной партии считало необходимым создать временное революционное правительство». ⁷³ Это указание подтверждает защищаемую в данной статье точку зрения о совершившемся к концу 1873 — началу 1874 г. переходе большинства революционеров-народников с позиций социально-политической на позицию социальной концепции революции.

Политическим действиям, деятельности революционного государства бакунисты противопоставляли самодеятельность народа, судьба которого должна решаться им самим. «Освободившись от его государства и эксплуататоров, он сумеет устроиться и без высшего начальства, а своими собственными силами и средствами». ⁷⁴ Поскольку народ сам знает, что ему делать, то функция революционеров состоит в возбуждении в нем революционной страсти, в организации его сил, в создании препятствий, мешающих какой-либо партии захватить государственную власть. «Наша интеллигенция — горящая головня. Народ — это уголья. Конечно, уголья, сложенные в кучу, по прошествии долгого времени сами разгорятся от развития внутренней теплоты. Но умно ли дать бесполезно потухнуть головне?» ⁷⁵

Нам уже приходилось указывать, ⁷⁶ что бакунистская модель анархистской революции никак не может обойтись без столь ненавистой ее сторонникам организации. И это вполне естественно, так как люди, серьезно относящиеся к революции, не могут не понимать, что без руководства и направления со стороны революционного авангарда она обречена на поражение.

Отклонения от концепции Бакунина, которые можно обнаружить у его российских последователей, незначительны, и они касаются лишь деталей. ⁷⁷ В частности, по-разному решался вопрос о конкретных путях подхода к революции. Если Бакунин склонялся к всероссийскому восстанию («надо поднять вдруг все

⁷³ «Русская литература» 1963, № 3, стр. 136.

⁷⁴ Там же, стр. 136—137.

⁷⁵ Цит. по: В. Богучарский. Указ. соч., стр. 129.

⁷⁶ Р. Н. Блюм. Указ. статья, стр. 108—109.

⁷⁷ Основываясь на этих деталях В. Базанов (Александр Ливанов и его трактат «Что делать?» «Русская литература», 1963, № 3) и Р. Филиппов (Из истории народнического движения на первом этапе «хождения в народ») стремятся отделить взгляды российских революционеров-народников, в частности А. Ливанова, от взглядов Бакунина. Как нам представляется, при этом названные авторы впадают в противоречие со своими же собственными утверждениями. Действительно, как можно оперировать почти исключительно выдержками из различных сочинений Бакунина (стр. 213) и в то же время не стоять на позициях Бакунина? Как можно трактовать революцию (главное содержание и цель реферата) на основе «Государственности и анархии» и в то же время делать только известные уступки бакунизму (стр. 215) и далеко выходить за пределы отвлеченных анархистско-бакунистских догм (стр. 219)? Ясно что, лишь погрешая против логики, можно совместить столь противоречивые высказывания. Не вызывает сомнения, что Ливанов в понимании революции стоял на ортодоксальных бакунистских позициях.

деревни»), хотя одобрительно относился и к частным вспышкам,⁷⁸ то Степняк-Кравчинский утверждал другое: «мы не верим... в возможность и необходимость громадного или всероссийского восстания. Всегда народные восстания начинались и у нас и у других народов с восстания небольшой кучки, небольшой области. Одним словом, с бунта».⁷⁹

В целом можно определить взгляды бакунистов на революцию как последовательную и цельную реализацию основных принципов социальной концепции революции, таких как революционный романтизм, ориентация на социальные чувства и инстинкты, на свободные, недетерминированные конкретной ситуацией действия, демократизм и активизм, аполитизм и антигосударственность.

Бакунистские воззрения на революцию разделяли и члены «Всероссийской социально-революционной организации» (т. н. москвичи),⁸⁰ о которых В. Фигнер писала: «Как и у всех революционных групп, задачей их было путем пропаганды вызвать революцию, которая осуществила бы экономический переворот для водворения социалистического строя».⁸¹ Члены организации С. Бардина и Г. Зданович категорически отвергли на суде попытки обвинения представить их как политических революционеров⁸² и твердо заявили о своей приверженности к анархическому идеалу.⁸³

Среди сторонников концепции социальной революции встречались немногочисленные представители крайних взглядов, которых Д. Клеменц метко окрестил «вспышкопускателями». Они ставили перед собой задачу **всеми возможными средствами** вызывать «вспышки» народного негодования, народные бунты, избирая для своей работы местности, где недовольство масс дошло до крайней точки.

Л. Городецкий в своих показаниях писал: «Кружок этот, по их теории, должен был быть не разборчивым и в средствах им употребляемых, так он должен был оправдывать всякое насилие, обман и т. п., лишь бы цель возмущения была достигнута».⁸⁴ Поскольку в народе сильны царистские настроения, то не грех их использовать в интересах революции и постараться организовать бунты от царского имени.⁸⁵ Такого рода деятельностью занима-

⁷⁸ Революционное народничество... т. I, стр. 52.

⁷⁹ Цит. по: В. Богучарский. Указ. соч., стр. 127.

⁸⁰ См. Н. Панухина. Москвичи. Из истории революционного подполья 70-х годов XIX века. М., 1974.

⁸¹ Цит. по: Н. Панухина. Указ. соч., стр. 50.

⁸² Революционное народничество... т. I, стр. 356, 361.

⁸³ Там же, стр. 357.

⁸⁴ Революционное народничество... т. I, стр. 305.

⁸⁵ «Как французский народ в прошлом столетии, рассуждали мы, совершая местные бунты во имя короля, совершил в конце концов революцию, так и мы теперь будем бунтовать наш народ от имени царя». Вл. Дебогорий-Мокриевич, Воспоминания. Stuttgart, 1903, стр. 139.

лись некоторые члены «Киевской коммуны», которые в конце концов организовали т. н. Чигиринский заговор (1876—1877 гг.), стремясь взбунтовать крестьян с помощью подложных царских грамот. Пренебрежение моральными принципами, своеобразный революционный иезуитизм отличали «вспышкопускателей» как крайних «социальщиков» от большинства революционеров того времени, для которых, как уже было отмечено, соблюдение общечеловеческих нравственных норм было непреложным законом.

Следует сказать, что в чисто социальном подходе к общественным преобразованиям имплицитно содержится его собственное отрицание, которое отчетливо выявляется во взглядах крайних «социальщиков». Это самоотрицание является логическим следствием односторонней ориентации на должное. Полное отсутствие социологического реализма, отмечал В. И. Ленин, ведет к «особой манере мышления и рассуждения об общественных делах и вопросах, которую можно назвать узко интеллигентным сомнением или, пожалуй, бюрократическим мышлением».⁸⁶ Сутью этой манеры мышления оказывается стремление к регламентации и вытекающий отсюда волюнтаризм. То, что считается должным необходимо немедленно реализовать, провести в жизнь, а всех, кто этому мешает следует устранить как ретроградов и реакционеров. И вот, провозглашенное и написанное на знамени социальной революции народолюбие и народодействие оборачиваются полным недоверием и пренебрежением «народника к самостоятельным тенденциям отдельных общественных классов, творящих историю согласно с их интересами».⁸⁷ Таким образом, как только крайний «социальщик» начинает осуществлять свою программу и сталкивается с реальными трудностями и препятствиями в попытках поднять массу людей на восстание, его слишком большая вера в народ сменяется разочарованием и переходит в неверие; он превращается в крайнего «политика» и жертвует основополагающими принципами социальной концепции — принципом свободы и автономии личности, принципом активности и самостоятельности народных масс. Так рождается политико-социальная концепция, которая, по существу, стремится осуществить политическими средствами социальные цели, не брезгуя использовать при этом ложь, обман и другие аморальные приемы. Нет нужды доказывать, что подобный разрыв между средствами и целью, неизбежно ведет к деформации самой цели, к невозможности разрешить подлинные задачи социальной революции. Что касается нравственного аспекта проблемы, то его очень точно охарактеризовали К. Маркс и Ф. Энгельс: «Эти всеразрушительные анархисты, которые хотят все привести в состояние аморфности, чтобы установить анархию в области нравственности, дово-

⁸⁶ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 2, стр. 539.

⁸⁷ Там же.

дят до крайности буржуазную безнравственность».⁸⁸ Нельзя не видеть в крайних «социальщиках» продолжения традиций «нечаевщины», «бездумной революционности», которая нанесла немалый вред русскому революционному движению.⁸⁹ Р. Филиппов практически отождествляет «вспышкопускателей» с бакунистами и прямо связывает с ними Бакунина.⁹⁰ При этом он не упоминает, что порвав с Нечаевым и осудив его, Бакунин довольно резко изменил свою позицию, и в «Прибавлении А» (наиболее значимым для начала 70-х гг. документе бакунизма) он категорически отверг любые формы иезуитизма: «Народа никогда и ни под каким предлогом и для какой бы то ни было цели обманывать не следует... Если мы будем стремиться к освобождению народа путем лжи, мы непременно запутаемся; собьемся с пути, потеряем из виду самую цель, и если будем иметь хотя какое-нибудь влияние на народ, собьем с пути и самый народ, т. е. будем действовать в смысле и на пользу реакции».⁹¹

Итак, социальная концепция революции в первой половине семидесятых годов была представлена четырьмя разновидностями: «социальщики» — пропагандисты («чайковцы»), «социальщики» — эгалитаристы (долгушинцы), «социальщики» — бакунисты (большинство революционеров, начиная со второй половины 1873 г.) и крайне «социальщики» («вспышкопускатели») (кружки Ковалика, Каблица, ряд членов «Киевской коммуны»).

Помимо преобладающего социального направления в народническом движении этого периода известное влияние имело социально-политическое, лавристское течение. Не останавливаясь на революционных взглядах Лаврова (это было сделано нами в другом месте),⁹² укажем лишь, что, признавая необходимость и желательность социальной революции в России, он мыслил ее как широкую и глубокую народную революцию, совершаемую для народа и только посредством народа. В отличие от бакунистов Лавров стоял на более реалистических позициях, он не отрицал столь решительно политическую революцию, отмечая ее тесную неразрывную связь с переворотом социальным и настоя-

⁸⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 18, стр. 415. Возможность такого перехода в свою противоположность чутьем великого художника угадал Ф. М. Достоевский. («Я запутался в собственных данных и мое заключение в прямом противоречии с первоначальной идеей, из которой я выхожу. Выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом» — заявляет с полной уверенностью, что никакого другого выхода нет, Шигалев в «Бесах» (Собр. соч., т. 7, М., 1957, стр. 421—422).

⁸⁹ См. А. И. Володин, Ю. Ф. Карякин, Е. Г. Плимак. Чернышевский или Нечаев? М., 1976.

⁹⁰ Р. В. Филиппов. Из истории народнического движения на первом этапе «хождения в народ», стр. 174—178.

⁹¹ Революционное народничество... т. I, стр. 48.

⁹² См. Р. Н. Блюм. Взгляды П. Л. Лаврова на революцию. «Вопросы философии», 1974, № 6.

тельно подчеркивал, «что ни народ не готов к социальному перевороту, ни интеллигенция не усвоила себе в достаточной мере то социологическое понимание и то нравственное убеждение, которые одни могут выработать в последних искренних социалистов. Он считал поэтому необходимым подготвление социальной революции в России путем развития научной социологической мысли и интеллигенции и путем пропаганды социалистических идей в народе».⁹³

В таком именно духе вели пропаганду российские последователи Лаврова, получившие название лавристов.⁹⁴ Они организовывали кружки среди рабочих, распространяли литературу, снабжали материалами журнал «Вперед» и оказывали ему денежную поддержку. Эта деятельность часто оценивается как слишком умеренная, а противники лавристов из числа бакунистов говорили о них, как о книжниках, доктринерах, далеких от жизни людей. По-иному смотрели на лавристов враги из правительственного лагеря. Министр юстиции граф Пален называл в своей записке лавристов самой опасной группой среди революционеров.⁹⁵ Пожалуй, бюрократы были ближе к истине, чем соратники из числа бакунистов; они, так сказать, нутром чувствовали, что серьезная подготовка революционных кадров, революционная пропаганда в различных слоях народа, формирование его революционного сознания, страшнее для царского самодержавия, чем неорганизованные, стихийные бунты, замышляемые бакунистами. Правда, потенциальная опасность (именно ее почуяли царские чиновники) исходила скорее от учения Лаврова, а не от деятельности его последователей-лавристов. Роль последних в революционном движении постепенно падала, сам Лавров решительно порвал с ними, и в конце семидесятых годов лавристы окончательно сошли со сцены. Тем не менее социально-политическое течение внесло определенный вклад в развитие революционных потенций в стране, и можно только присоединиться к Г. Г. Водозазову, писавшему, «что лавристские принципы массовой революционной организации, лавристское отношение к государству все же ближе (по форме) к социализму, чем учение Ткачева (и добавим от себя, Бакунина). И эта вторая сторона лав-

⁹³ П. Л. Лавров. *Философия и социология*. Избр. произв. в двух томах, т. 2, М., 1965, стр. 650. О различиях между лавристами и бакунистами см. содержательный анализ в книге Г. Г. Водозазова. *От Чернышевского до Плеханова*, М., 1969, стр. 136—153.

⁹⁴ О них см.: Н. Г. Кулябко-Корецкий. *Из давних лет. Воспоминания лавриста*, М., 1931; Б. С. Итенберг. *Указ. соч.*, стр. 172—173; Р. В. Филиппов. *Из истории народнического движения на первом этапе «хождения в народ»*, стр. 151—154.

⁹⁵ Л. Г. Дейч. *Социалистическое движение начала 70-х гг. в России*. Р/Д., 1925; стр. 52. Еще в декабре 1863 г. начальник III отделения Потапов писал: «Лавров хуже всех Чернышевских, Благоветловых, Елисеевых и проч.» (А. И. Герцен. *Полн. собр. соч.*, т. XVI, Пгр. 1920, стр. 158).

ризма сыграла роль в критике казарменного коммунизма, в подготовке почвы в России для мировоззрения научного социализма».⁹⁶

Еще меньшую роль в движении первой половины семидесятых годов играло политическое направление (политическая концепция революции). Старый «политик» Заичневский оказывал совершенно незначительное влияние, не выходящее за пределы его орловского окружения. Проповедь Ткачева практически не находила отклика, о чем, например, говорит факт почти полного равнодушия революционеров в России к острой полемике его с Лавровым,⁹⁷ той полемике, которая привлекла внимание Энгельса.⁹⁸ Тем не менее политическая концепция имела своих adeptов. Об этом можно судить по резким замечаниям против «политиков», встречающихся в документах подполья. В отдельных кружках длительное время сохранялись антианархистские настроения.⁹⁹ Явно склонялись к «политике» некоторые известные деятели народничества (Ф. Волховский, Н. Морозов).¹⁰⁰ Очень скоро, через какие-то четыре-пять лет «политики» громко заявили о себе, ну а пока общее социальное течение поглощало и делало незаметными и маловлиятельными все другие точки зрения.

Чем же объяснить столь резкое противопоставление социальной и политической концепций революции, господствующее с конца 1873 г. в сознании почти всех практиков революционного движения? Легче всего было бы свести решение вопроса к влиянию бакунистских идей. Влияние их — бесспорный факт, но, как мы уже говорили выше, эти идеи падали на подготовленную почву, «взрыхленную» под воздействием целого ряда причин, среди которых главными, по-видимому, являются: 1) Идеализация народа, в первую очередь, крестьянства, безусловная вера в его могучие силы, в способность коренным образом преобразовать мир. «Отрицание «политической борьбы» было для этих молодых людей формой выполнения своего долга перед народом. Это был акт самоотречения, акт самоотказа в пользу народа, для которого, как они думали, «политическая свобода» была бессмыслен-

⁹⁶ Г. Г. Водолазов. Указ. соч., стр. 150.

⁹⁷ Эта полемика анализируется Б. П. Козьминим (От «девятнадцатого февраля» к «первому марта». М., 1933, стр. 107—158), Б. С. Итенбергом (Указ. соч., стр. 209—212).

⁹⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 18, стр. 522—536.

⁹⁹ Об одесском кружке во главе с Волховским Ковалик писал: «Кружок мало интересовался анархическим учением и продолжал свое существование и деятельность почти в таком же виде, как это было в радикальский период». (Указ. соч., стр. 83).

¹⁰⁰ «Во многом либералы казались мне логичнее наших тогдашних социалистов; я и сам ставил, как они, ближайшей целью гражданскую свободу, а не передел имуществ, но я сознательно шел с социалистами, потому что тогдашние либералы были вялы, неспособны прямо бросаться на штурм врага, не щадя своей жизни», (Н. А. Морозов. Повести моей жизни, т. I, М., 1961, стр. 353—354).

ная и ничего не стоила».¹⁰¹ 2) Социальный романтизм, вытекающий из теории самобытного развития России, которая должна пойти по пути неизвестному Европе, по пути развития общинных форм жизни, в своей основе чуждых всякой политики. 3) Опыт политических революций в Западной Европе, которые принесли трудящимся новые формы угнетения, более изощренные, чем раньше. 4) Пример Парижской Коммуны, пытавшейся осуществить подлинное социальное освобождение трудящихся и потопленной в крови «политиками». Все это в совокупности обеспечило успех социальной концепции революции, ее полное преобладание на этом этапе русского революционного движения.

Поступила в редакцию 30 марта 1979.

¹⁰¹ A. Walicki. The Controversy over Capitalism. Studies in the Social Philosophy of Russian Populists. Oxford, 1969, p. 86.

ИДЕЯ ДВОЙСТВЕННОЙ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ И ЕЕ ОБОСНОВАНИЕ В ЭТИКЕ И. КАНТА

Е. Голиков

Представление о двойном измерении человеческой природы, чувственной и разумной, лежит в основе критической гносеологии и также в основе этики Канта, между которыми, как было нами показано ранее,¹ наблюдается глубокая общность принципов. Причина этой общности — в кантовском понимании человека, дуалистически рядопологающем чувственно-эмпирическое и разумно-ноуменальное начала. Основой для противопоставления двух этих плоскостей человеческого бытия служит антиномия естественной и свободной причинности, которая возникает потому, что опять-таки человек для самого себя существует и как феномен чувственного мира, и как ноумен — разумное существо, личность.² Эта идея двойственности человеческой природы, которую мы предложили бы называть принципом **homo duplex**,³ восходит к представлениям Ж.-Ж. Руссо о независимости нравственных требований от чувственных побуждений, несомненно, сыгравших существенную роль в построении критической философии. В то же время своеобразием кантовской системы является то, что ее создатель стремился увязать вытекающую из этой независимости свободу воли с принципами механистического естествознания. Попытка синтеза метафизической антропологии Руссо и принципов механистического естествознания Ньютона породила внутри кантовской философии целую систему характерных для нее противоречий и антиномий. Мы предполагаем, что антиномичность присуща не только кантовской гносеологии, но

¹ См. Е. А. Голиков. К вопросу о категориальном каркасе некоторых противоречий в философии И. Канта. — Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Труды по философии XXI, Тарту, 1979.

² См. И. Канта. Соч. в 6 томах. Т. 3, М., 1964, с. 487.

³ Термин «*homo duplex*» используется в социологической литературе для обозначения двойственной природы человека. См., например, Jay Moddin, *Human Nature and the Dialectics of Immanent Sociocultural Change*. «*Social Forces*», December, 1976, Vol. 55, N 2.

и этике, а также политико-правовому учению, поскольку принцип homo duplex пронизывает и эти части критической философии. Причем роль названного принципа в гносеологии и этике различна. Если в «Критике чистого разума» принцип homo duplex выдвигается для обоснования различий между рассудком и разумом, явлениями и вещами в себе, для разграничения теоретического и практического разума, то в этике, сама возможность которой основывается, по мнению Канта, на этих различиях, анализ природы нравственных отношений, нравственного законодательства и поведения представляет собой уже непосредственно исследование двойственной — чувственно-разумной — природы человека. Следовательно, если в гносеологии принцип homo duplex постулируется для обоснования различий между познавательными способностями, то в этике он **развертывается и обосновывается**, а в политико-правовом учении Кант делает попытку увязать его с социально-исторической практикой.⁴

В гносеологии Кант обнаруживает неэмпиричность разума, его способность в своих идеях выходить в сферу ноуменальной свободы, в этике же он доказывает, что разумность тождественна нравственности, а способность нравственного самоопределения личности и есть практическая свобода. Содержанием кантовской этики оказывается анализ категории свободы, в ходе которого философ обнаруживает две основных группы противоречий, присущих этому понятию.

Представляется, что особенности кантовского понимания свободы также связаны с его принципом homo duplex, который не является абстрактным постулатом, но представляет собой исторически-конкретную концепцию человека — философское понимание человеческой природы. То, что Кант начинает возведение своей системы с аргумента ad hominem и рассматривает свободу в качестве сущностной координаты личности, разумеется, обусловлено требованиями эпохи, но в кантовском понимании свободы, антиномичном и непоследовательном, в сформулированных им требованиях нравственно должного отразились не только потребности настоящего (преобразование политической и социальной структуры Германии на буржуазный лад), но и значительно дальше идущие требования подлинно человеческой эмансипации. Эта тенденция составляет основу как гносеологического, так и этического, а в известной степени, но менее последовательно, и политического радикализма Канта. Уже молодой Маркс

⁴ Принцип двойственности человеческой природы рассматривается в качестве одного из центральных для системы Канта в работе G. Antonopoulos «Der Mensch als Bürger zweier Welten». Bonn, 1958, но откровенно теологическая установка автора приводит лишь к усмотрению в идее двойственной природы только антиномии духа и материи, принимающей различную форму, но сохраняющей свое содержание как в докритических произведениях, так и в гносеологии, этике и философии религии критического периода.

обнаружил связь революционного радикализма с антропологичностью кантовской философии: «Теория способна овладеть массами, когда она доказывает *ad hominem*, а доказывает она *ad hominem*, когда становится радикальной. Быть радикальным — значит понять вещь в ее корне. Но корнем является для человека сам человек. Очевидным доказательством немецкой теории, следовательно — ее практической энергии, служит то, что ее исходным пунктом было решительное, **положительное** упразднение религии. Критика религии завершается учением, что **человек — высшее существо для человека**, завершается, следовательно, **категорическим императивом, повелевающим ниспровергнуть все отношения**, в которых человек, является униженным, поработленным, беспомощным, презренным существом.»⁵

Опираясь на это положение Маркса, предпримем попытку выявить лежащую в основе этики Канта концепцию двойственной природы человека — не только для того, чтобы получить дополнительную возможность для интерпретации гносеологических антиномий, но и для того, чтобы с помощью идеи *homo duplex* объяснить противоречия и колебания внутри социально-исторической и политико-правовой теорий Канта.

Проблема *homo duplex* ставится Кантом прежде всего в связи с нравственным самоопределением личности, поэтому представляется закономерным начать исследование двойного измерения человека с уточнения вопроса о природе нравственности и ее отличиях от чувственной природы. Вместе с различием природы и свободы в кантовской этике и гносеологии, в сфере этической (практической) свободы намечается и вторая оппозиция: самозаконодательства автономной воли и необходимого подчинения принятому ею самой закону. Названные оппозиции, образуя проблемное поле анализа человеческой природы, обозначают также координаты проблемы *homo duplex*.

1. Отличие нравственности от природы

Способность к нравственному поведению и нравственному законодательству — существенное, сущностное измерение человека. Человек в его истинном измерении, как разумное существо, по мысли Канта, и есть существо нравственное, однако своеобразие кантовского учения о человеке заключается в том, что он одновременно и совмещает и разводит (противопоставляет) чувственно-биологическое и социально-этическое начала. Кант тем самым стремится построить этику, освобожденную и от рационализма и от эвдемонизма, но в то же время соединяющую в себе принципы того и другого. Специфику нравственного философ пытается

⁵ К. Маркс. К критике гегелевской философии права. Введение. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. I, с. 422.

выявить через строгое противопоставление нравственно-разумного чувственно-природному.⁶ Рассмотрим различие между ними.

В предисловии к «Основам метафизики нравственности» Кант дает классификацию наук, различая физику, этику и логику, причем подразделение внутри материальной философии на физику и этику обусловлено характером законов, которым подчинены предметы этих наук. Законы физики суть законы **природы**, законы этики — законы **свободы**.⁷ Первые отличаются от вторых не просто характером предметов, к которым они применяются, а модальностью, или способом существования предметов, определяемых этими законами: «...первые законы (определяются) как законы, по которым все происходит, вторые же — как законы, по которым все должно происходить...»⁸.

Область природных явлений и нравственности различаются, таким образом, как **сущее** и **должное**, в основе же этого различия лежат противоположности двоякого рода: явлений и вещей в себе, с одной стороны, естественной и свободной причинности, с другой. Причем в известной мере первое различие сводится ко второму или же определяется вторым.⁹

Природа, полагает Кант, существенно отличается от нравственности вовсе не тем, что нравственность характеризует социальное бытие, а природа — бытие вне человека. Мир природы охватывает все, что существует как явление, в том числе и человеческие поступки, и подчиняется закону естественной причинности, не знающему в этом мире исключений. Таким образом, природа — это сфера сущего. В этой сфере каждое явление связано с другим как причина и следствие, так что одно явление как бы вытекает из другого. Но верно также и другое: явление порождается вещью в себе, ведь явление — это только **представление** вещи в себе в форме познавательных способностей субъекта. Кант полагает, что оба утверждения одинаково верны, но в разных отношениях. Явление, рассматриваемое как представление, имеет, следовательно, двойную детерминацию — со стороны вещи в себе и со стороны априорных познавательных способностей — чувственности и рассудка. Принципы деятельности рассудка не имеют опытного характера в том смысле, что они являются функцией спекулятивного разума, который, хотя и связан с опытом, но в обобщении опытных данных выходит за его пределы. Функция разума заключается в применении понятий рассуд-

⁶ «Своеобразие Канта как раз и состояло в том, что он отказался видеть в природе (не только в естественном мире, но и «природе» общественного существа и «естественной» истории) основоположения морали». В кн.: Философия Канта и современность. М., 1974, с. 105.

⁷ И. Кант. Соч. в шести томах. Т. 4, ч. I. М., 1965, с. 221.

⁸ Там же, с. 222.

⁹ См. нашу работу: К вопросу о категориальном каркасе некоторых противоречий в философии И. Канта. — Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Труды по философии XXI. Тарту, 1979.

ка за пределами опыта, тем самым разум создает единство опытного познания и вырабатывает принципы применения рассудочных категорий к явлениям.

Для того, чтобы разум мог выполнять регулятивную функцию в познании, оно, спекулятивное познание, нуждается во внешней причине, воздействующей на чувственность и запускающей весь познавательный механизм. Следовательно, спекулятивный разум, продуцируя явления, не «осуществляет» предмет, а только «определяет» его.¹⁰ Иными словами, спекулятивному (познающему) разуму предмет должен быть дан (через воздействие вещи в себе на нашу чувственность), прежде чем разум сможет определить его. Но в случае человеческих поступков разум выступает уже в иной роли. Внешняя причина поступков — мы сами, наша воля, и если воля определяется к действию не чувственными склонностями, а только разумными мотивами, то в этом случае разум уже не только определяет, но и осуществляет свой предмет — мотив поступка, т. е. он оказывается своеобразной вещью в себе — практической свободой. С понятием свободной (автономной) воли Кант связывает второе важнейшее применение разума — практическое. Свободна, следовательно, нравственна лишь та воля, которая определяется к действию помимо чувственных побуждений — только принципами разума. В этом и заключается автономия воли — способность ее быть для самого себя законом. Кант, следовательно, очищает нравственность от всего эмпирического. Она оказывается противостоящей всему существующему, **сущему**, тому, что **есть** в мире явлений; в качестве практической свободы она противостоит сущему как **должное**.¹¹

Одновременно с противопоставлением нравственности природе Кант обнаруживает, что разум, в сущности, единый, но только имеющий два различных употребления, — теоретическое и практическое — распадается на противостоящие друг другу и не желающие объединяться, вопреки декларациям философа¹²

¹⁰ И. Кант. Соч. в шести томах. Т. 3. М., 1965, с. 83.

¹¹ А. В. Гулыга хорошо показывает, как различие между сущим и должным, проходящее через все части кантовской системы, проявляется и в его педагогических воззрениях: «Родители и правители портят детей. Первые думают лишь о том, чтобы их отпрыски хорошо устроились в жизни, вторым нужны орудия господства. И те и другие воспитывают, исходя из **существующего порядка вещей** (подчеркнуто нами, Е. Г.). Но истинное воспитание должно готовить людей к будущему, лучшему состоянию всего человечества. Тогда они вызовут к жизни это состояние.» А. Гулыга. Кант. М., 1977, с. 87.

Различие между сущим и должным специально рассматривается в работе G. Ellscheid, *Das Problem von Sein und Sollen in der Philosophie Im. Kants* Köln, 1968.

¹² «... я требую от критики чистого практического разума, чтобы она, если она должна быть законченной, имела возможность показать в одном общем принципе единство практического разума со спекулятивными, так как в конце концов мы имеем дело с одним и тем же разумом, который должен иметь различие лишь в применении.» И. Кант. Соч. в шести томах. Т. 4, ч. I, М., 1965, с. 226.

сферы. Оказывается, что, поскольку теоретический разум и спекулятивная свобода связаны с опытом, с сущим, то требования нравственно должного не могут иметь никакого отношения ни к теоретическому разуму, ни к такой свободе. В то же время практическая свобода, благодаря которой возможно нравственно должное, основывается на свободе спекулятивной, «которая и составляет настоящий источник затруднений в вопросе о возможности свободы.»¹³ В конечном итоге оказывается, что несмотря на все усилия создатели критической философии, спекулятивная (трансцендентальная) и практическая свободы также противопоставляются как сущее и должное, и Канту только остается констатировать их принципиальную несоединимость.¹⁴

Нравственность как сферу разумного самоопределения воли Кант противопоставляет природе в следующих отношениях:

1. Нравственность — область **вещей в себе**; природа — **явлений**;
2. Сфера нравственности подчинена действию **свободной причинности**, природа — **естественной**;
3. Нравственность противостоит природе как **практическая свобода**, со сферой природы связана свобода **спекулятивная**;
4. Нравственность — сфера **должного**, природа — **сущего**.

Две различных сферы — нравственность и природа — соединяются в человеке. Способ такого соединения представляет для Канта самую глубокую загадку, но Кант замечает, что возможность совмещения двух плоскостей бытия в человеческой личности — единственное условие того, что мы знаем оба эти мира. Естественно предположить, что в способе этого совмещения должны как-то отразиться и причины противопоставления нравственного и природного. Обнаружение их не только позволило бы дать новый материал для понимания гносеологических антиномий Канта, но и понять противоречия его политико-правовых и социально-исторических теорий.

II. Чувственный индивид и разумная личность

Различие и сопоставление нравственности и природы фокусируется Кантом прежде всего в категориях свободы и необходимости, на которые в системе трансцендентальной философии приходится основная мировоззренческая нагрузка. За соотношением необходимости и свободы в кантовской философии угадываются две группы диалектически противоречивых отношений — отношение между обществом (социально-историческая деятельность лю-

¹³ И. Кант. Соч. в шести томах. Т. 3, с. 478.

¹⁴ «В действительности практическое понятие свободы не имеет ничего общего со спекулятивным понятием, которое целиком остается метафизикам.» Там же, т. 4, ч. I, с. 217—218.

дей в целом) и природой, законы которой выступают как условия и границы человеческой деятельности; и отношение внутри социально-исторической практики — соотношение преобразовательно-творческого, продуктивного и репродуктивного, повторяющегося моментов деятельности. Трудность решения проблемы свободы, которая оказывается в то же время проблемой социальной человеческой природы, во многом связана с этой двойной обусловленностью человеческой деятельности: рамками природной необходимости и возникающими на их основе условиями социального бытия. Сложность проблемы свободы заключается в том, что требуется обосновать, как в условиях жесткой внешней и внутренней детерминации человеческая деятельность способна сохранять творческий, спонтанный характер — не просто следовать сложившимся природным и социальным закономерностям, но и создавать новые, тем самым не только порождая для самое себя новые ограничения, но в то же время расширяя возможности творчества.

Кант сумел обнаружить оба аспекта свободы, хотя и не связал их, поэтому в постановке проблемы свободы можно заметить некоторые общие моменты между этикой Канта и марксизмом, хотя в **решении** ее марксизм и кантианство существенно расходятся. Своеобразие кантовского подхода заключается в том, что он рассматривает оба полюса противоречия свободы и необходимости как антиномии изначально двойственной природы человека, поэтому он обнаруживает эту двойственность в различных формах человеческой деятельности: познавательной, целевой (ценностно-ориентационной) и нравственно-практической, что позволяет ему связать все эти формы деятельности. В учении о нравственности Кант применяет противоположность свободы и необходимости сначала для разграничения социального и природного в человеке, рассматривая его при этом как *homo duplex*, затем для различия творчески спонтанного и закономерно-обусловленного в процессе нравственного самоопределения личности. В обоих случаях Кант резко противопоставляет феноменальную и ноуменальную природу человека. Первая часть этого противопоставления — оппозиция чувственного и разумного в человеке.

Поступки, рассуждает Кант, относятся к миру явлений и подчиняются его законам, но отличие поступков от природных явлений заключается в том, что причиной человеческих действий выступает воля.¹⁵ Характер поступка в первую очередь зависит от

¹⁵ «...воля — это способность или создавать предметы, соответствующие представлениям, или определять самое себя для произведения их (безразлично, будет ли для этого достаточна физическая способность или нет), т. е. свою причинность.» И. Кант. Соч. в шести томах. Т. 4, ч. I, с. 326.

«Воля мыслится как способность определять самое себя к совершению поступков **сообразно с представлением о тех или иных законах.**»

Там же, с. 268.

принципов воли, но если это так, то важнейшим оказывается вопрос о причинах, определяющих волю к действию. Различие этих причин обуславливает различие между нравственностью и природой, основывается же оно на двойном измерении человеческой природы. С одной стороны, человек — существо чувственное, наделенное склонностями и желаниями. Естественной целью его жизни выступает достижение счастья. Но с другой стороны, человек — разумное существо, способное действовать даже вопреки естественному стремлению к счастью, способное к осуществлению нравственно должного. Попытаемся охарактеризовать каждую из сторон данного различия.

а) Чувственные склонности и стремление к счастью

Должен ли и может ли человек поступать в соответствии со своими склонностями? На этот вопрос Кант отвечает безусловно утвердительно. Человек — существо чувственное, т. е. способное получать впечатления от воздействия на него предметов (вещей в себе) и зависящее от них. Чувственность и есть способность получать представления тем способом, каким предметы воздействуют на нас.¹⁶ Действие предмета на чувственность называется ощущением,¹⁷ а зависимость нашей воли как способности желания от ощущений — потребностью. «Зависимость способности желания от ощущений называется склонностью, и склонность, следовательно, всегда указывает на **потребность**.»¹⁸ Следовательно, потребность есть то, что связывает нашу чувственную природу с вещами, в которых мы испытываем нужду, и в случае, если мы овладеваем предметами своих потребностей, то переживаем **удовольствие**¹⁹ — ощущение приятного. Совершенно необходимо, чтобы человек стремился к приятным ощущениям и избегал неприятных, ведь удовольствие свидетельствует о «соответствии предмета или поступка с **субъективными** условиями жизни»,²⁰ т. е. оно как бы является показателем **нормальности** жизни субъекта. Другими словами, человеку как существу чувственному, как члену феноменального мира свойственно стремление к **счастью**,²¹ и такое стремление вполне законно. Кант подчерки-

¹⁶ И. Кант. Соч. в шести томах, т. 3, с. 127.

¹⁷ «Действие предметов на способность представления, поскольку мы подвергаемся воздействию его (affiziert werden), есть ощущение.» Там же, с. 127.

¹⁸ Там же, т. 4, ч. 1, с. 251.

¹⁹ Удовольствие «... есть представление об объекте и то отношение этого представления к субъекту, которым способность желания определяется к осуществлению этого объекта.» Там же, с. 334.

²⁰ Там же, с. 320.

²¹ «... сознание приятности жизни у разумного существа, постоянно сопутствующее ему на протяжении всего его существования, есть **счастье**...» там же, с. 335.

вает, что стремление к счастью — цель всех людей, вытекающая из их природы,²² в то же время понятие **цели** характеризует «объективное основание самоопределения воли»,²³ следовательно, стремление к счастью необходимо определяет нашу волю к совершению поступков.

Если стремление к счастью становится высшим определяющим основанием выбора, то оно превращается в принцип **себялюбия**.²⁴ Поведение, основанное на принципе себялюбия, ориентируется только на удовлетворение эмпирических потребностей, следовательно, стремится к достижению состояния максимально продолжительного удовольствия или счастья. Воля в таком случае определяется эмпирическими причинами — склонностями, делающими нас зависимыми от вещей вне нас, и мотивы такой воли могут быть также только эмпирическими.

Человек, руководствующийся исключительно чувственными склонностями, легко достигает своей цели — счастья, если его стремления подкрепляются соответствующими умениями и навыками, приобретение которых, как замечает Кант, не представляет слишком большой трудности, ведь избранная цель с необходимостью влечет за собой и соответствующие ей средства. Сами желания подсказывают нам средства для их исполнения: чтобы быть счастливым, вполне достаточно инстинктов, которыми наделила нас природа.²⁵ Если же мы на службу этой цели пытаемся поставить разум, то тем дальше бываем от истинной удовлетворенности, чем больше стремимся сделать его средством для достижения счастья. Неверное понимание назначения разума породило разочарование в его возможностях, идею «горя от ума» — природный человек счастливее цивилизованного, следовательно, культура только уводит людей в сторону от их истинной цели.²⁶

Кант согласен с этой идеей Ж. Ж. Руссо лишь в том смысле, что культура не имеет для человека **прагматической ценности**, что разум не годится как средство для достижения счастья и благополучия и что, следовательно, эмпирический индивид легко может без него обойтись. Но это доказывает лишь то, что у разума иная цель, чем быть средством достижения благополучия: «... истинное назначение его (разума, Е. Г.) должно состоять в том, чтобы породить не **волю как средство** для какой-нибудь

²² И. Кант. Соч. в шести томах. Т. 4, ч. I, с. 253.

²³ Там же, с. 268.

²⁴ Там же, с. 335.

²⁵ «... природа воспрепятствовала бы практическому применению разума и его дерзким попыткам своим слабым пониманием измышлять план счастья и средства его достижения; природа взяла бы на себя не только выбор целей, но и выбор самих средств и с мудрой предусмотрительностью доверила бы и то и другое одному только инстинкту». Там же, с. 230.

²⁶ См. там же, с. 230—231.

другой цели, а **добрую волю самое по себе**»²⁷ Поскольку поступки принадлежат к миру явлений, то только в воле человека и ее мотивах, считает Кант, наблюдается различие между эмпирическим и ноуменальным, за которым стоит различие эмпирически обусловленного индивида и разумно-нравственной личности. Поступок всегда направлен к какой-либо цели, т. е. он всегда средство, но это не означает, что все мотивы воли определяют поступок таким образом. Мотивы воли могут следовать как из чувственных склонностей (определяться эмпирической природой человека), так и из разума. И то и другое необходимо, но если разумные основания подчиняются чувственным мотивам, то это приводит к извращению природы разума. Разум, в особенности практический, настаивает Кант, представляет собой неэмпирическую способность, его требования невыводимы из чувственной природы, поэтому он может повелевать независимо от склонностей. Мотивы разума равнодушны к любой цели поступка и его результатам, следовательно, разум может предписать воле только **форму** совершения поступка, а это означает, что поступок, совершающийся из разумных оснований, совершается не ради какой-то следующей из него выгоды, а только ради утверждения нравственного самого по себе характера его. Следовательно, эмпирические мотивы (которые неустранимы) такого поступка подчинены разумным мотивам, определяющим **характер совершения поступка** безотносительно к любому его результату. Но если этот характер поступка, определяемый императивами практического разума, подчиняется ожидаемому результату его, то это приводит к извращению разума — утрате им своей автономии.

Таким образом, «чувственный человек», живущий в каждом из нас, как только подчиняет требования разума голосу чувственных склонностей, превращается в эгоистического индивида, основным принципом существования которого выступает стремление к счастью и наслаждениям. Если собственный разум молчит, то уже никто и ничто не может помешать такому индивиду превратить весь мир и окружающих его людей в средства и орудия удовольствия.

В чувственном себялюбце, каким его рисует Кант, нетрудно заметить популярный персонаж оптимистически настроенного раннебуржуазного сознания — Робинзона, родина которого — Англия XVII века, буржуазный мир, управляемый трезво мыслящими и рационально действующими себялюбцами — «Робинзонами», для которых мир — это поле удовлетворения их эгоистических интересов. Первейшая и даже единственная реальность для такого «Робинзона» — его чувственная самость. Сенсуалистический (субъективный) идеализм английской философии — только форма теоретического осознания этого факта. Мир в

²⁷ И. Кант. Соч. в шести томах. Т. 4, ч. I, с. 231.

сознании подобного персонажа представляется в виде гладиаторской арены, где сталкиваются и уничтожают друг друга «хочу» массы «робинзонов».

Буржуазный индивид видит свое освобождение в эмансипации от всех форм феодальной регламентации, феодальной социальности, которые, как ему кажется, накладываются извне на всегда и всюду одинаковую и неизменную природу человека, которая представляется исключительно чувственной, поскольку реальность вообще отождествляется с **чувственной** реальностью. То, что эта чувственная природа — исторический продукт, конечно, не осознается буржуазным сознанием, которому представляется, что единственно достойной целью общественного развития является создание таких условий, при которых моя эгоистическая самость получила бы максимальный простор для реализации своей чувственной природы, а действительность, поставленная на службу требованиям этой природы, объявляется «царством разума», достижение которого возможно через выявление и осознание «истинных» потребностей и интересов, т. е. путем «просвещения».

Раннебуржуазное сознание выглядит оптимистическим и беспроблемным. Его идеологам представляется возможным и легким делом выведение принципов человеческих взаимоотношений из «естественной» природы человека, поэтому излишней представляется, по сути дела, проблема **нравственного самоопределения**, проблема сознательного выбора принципов поведения, линии жизни. Идеологи нарождающейся капиталистической формации долго не осознавали опасности всеразрушающей силы индивидуалистического экстремизма, подкрепленного достижениями культурно-экономического прогресса. Кажется, одним из первых, кто почувствовал опасность разрушения социальности как таковой, а не только ее феодального варианта, при условии, если принцип частной собственности приобретает всеобщий характер, был Ж. Ж. Руссо. Великий женевец не только усомнился в безусловности социально-экономического прогресса, но и обнаружил границы развития его конкретной формы — капиталистической. Именно это обстоятельство сделало Руссо одним из наиболее великих идеологов самой радикальной формы буржуазной революционности, а Великая французская буржуазная революция, наиболее последовательно осуществившая задачу преобразования общества на буржуазный лад, тем самым обнаружила и его пределы, на которые, романтически отрицая настоящее, указывал Руссо.

Кант был не только ближайшим идейным предшественником и современником буржуазных революций конца XVIII начала XIX века, но и мыслителем, который в анализе этой эпохи опирался на идеи Руссо, более того, последовательно развивал их. Поэтому в кантовской этике мы обнаруживаем принципы, не

только не укладывающиеся в рамки традиционного буржуазного миропонимания, но в чем-то и противоположные ему. Действительно, утверждая, что важнее счастья для человека выступает его моральная обоснованность, Кант подвергает сомнению один из важнейших идеологических постулатов буржуазного общества: всегда прав тот, кто лучше умеет добиваться своих прагматических целей, успех — вот мера достоинства буржуазной личности, мерило истинности и нравственности любого деяния.

Кант оказывается выше горизонта буржуазного сознания уже в том, что начинает построение этической теории не с анализа изолированного абстрактного индивида, а с анализа человеческой коллективности, порождающей необходимость в социально-нравственной регуляции и связанные с ней проблемы ответственности, выбора и самоопределения. Действительно, будь человек только чувственным существом, для которого окружающее — лишь средство достижения благополучия, проблема самоопределения никогда бы не вставала перед ним, ведь счастье как абсолютная цель полностью определяло бы характер всех его поступков. Жизнь такого человека была бы лишь разрыванием свитка биологических программ, реализацией витальных потребностей. Но все дело в том, считает Кант, что нравственное чувство столь же изначальная реальность, как и чувство удовольствия. Не будь чувства долга, человеческая свобода была бы «свободой вертела»,²⁸ а разум состоял бы в умении **приспосабливаться к обстоятельствам**. В таком случае перед человеком не вставал бы вопрос, каким он **должен быть**, но Кант тем не менее обнаруживает неустрашимость самоопределения воли, неустрашимость нравственного долженствования. Обнаружение этой необходимости и неустрашимости нравственно должного знаменует собой начало перехода на позиции критицизма. Действительно, уже в «Приложении к «Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного», датированном 1764 годом, мы находим размышления Канта над проблемой назначения человека и его, Канта, обязанности как философа по отношению к людям: «Чрезвычайно важно для человека знать, как надлежащим образом занять свое место в мире, и правильно понять, каким надо быть, чтобы быть человеком.»²⁹ Наука, которая учит, что должно делать, чтобы быть достойным звания человека — этика, оказывается самой важной для людей: «Если существует наука, действительно нужная человеку, то это та, которой я учу — а именно подобающим образом занять указанное человеку место в мире — и из которой можно научиться тому, каким надо быть, чтобы быть человеком.»³⁰

²⁸ И. Кант. Соч. в шести томах. Т. 4, ч. I, с. 426.

²⁹ Там же, т. 2, с. 204.

³⁰ Там же, с. 206.

Итак, уже в ранних своих работах Кант выступил против прагматической одномерности буржуазного индивидуализма. Требования чувственной природы не могут быть единственными детерминантами поведения. Случись такое, общество погибло бы из-за столкновения взаимоисключающих и ничем не ограничиваемых склонностей. Этого не происходит по той причине, что люди руководствуются не только чувственными побуждениями, но и требованиями разума — нравственными предписаниями, о которых можно сказать лишь то, что, поскольку они обеспечивают сосуществование людей в обществе, а чувственные побуждения делают такое сосуществование невозможным, требования нравственности не только противостоят чувственным склонностям, но (тут Кант категоричен) и **не выводятся из них**. Следовательно, нравственные предписания не имеют эмпирической природы, а, по мнению Канта, должны быть априорными синтетическими положениями.³¹

Кант, таким образом, утверждает, что чувственная природа человека целиком эмпирична, а разумно-нравственная (т. е. социальная) его природа не имеет к эмпирическому никакого отношения. В то же время оба способа детерминации поведения — чувственная и сверхчувственная — совмещаются в человеке, воздействуют на его волю, в чем, собственно, и заключается идея двухмерности человеческого бытия — *homo duplex*.³² Кант реализует эту идею метафизически: чувственный индивид и

³¹ Идею неэмпиричности нравственных требований Кант заимствует у Руссо, который в этом пункте резко противопоставил себя всей рационалистической традиции Просвещения, в том числе и философам «нравственного чувства» — Шафтсбери, Хатчесону и Юму. Как правильно отметил Г. Гурвич, «критический» Кант не только не отказался от этого принципа, но и систематически развил его: «... Руссо в резком противоречии с английскими моралистами сделал исходным пунктом своей этики не **эмпирическое чувство**, а метафизический принцип. Это было внутреннее чувство, но очищенное от всякого эмпирического содержания и возвеличенное до безусловного — этическая интуиция, проясненная разумом, автономный источник моральной достоверности».

Это было основополагающее новым, новаторским, что Кант с энтузиазмом почерпнул в произведениях Руссо. Можно вместе с Кантом сказать: это мораль, которая основана на «всеобщих принципах» (не на неопределенном чувстве англичан), которые происходят из «сознания чувства» возвышенного..., а не из теоретического разума, слабого в моральных предметах (что противоположно интеллектуализму Просвещения вообще и лейбниц — вольфовскому в особенности), содержание которых составляет принцип человеческого достоинства.

Руссо первым открыл мир чистого нравственного долженствования и противопоставил интеллектуалистическому Просвещению учение об автономной морали. — Такой была принципиальная точка зрения кантовской интерпретации Руссо, которую великий кенигсбержец сформулировал еще в свой докритический период и «... которой придерживался все крепче.» Q. Qurwitsch, *Kant und Fichte als Rousseau — Interpreten*. In: «Kant-Studien», 1922, B. XXVII, H. 3—4. S. 140—141.

³² Об идее двухмерности и связи эмпирического и интеллектуального характеров см. А. В. Гулыга. Ук. раб., с. 122.

разумная личность просто рядопологаются им внутри целого, механически объединяются без взаимодействия. Философ механически соединяет в одно целое буржуазного эгоиста и социально-нравственную личность как асоциально-чувственное и социально-нравственное начала. Своеобразие кантовского отрицания буржуазного индивидуализма состоит в том, что он его... сохраняет как неизбежное зло — метафизически-абстрактная склонность человека подчинять требования разума чувственным мотивам, — и дополняет столь же абстрактным социальным началом — требованиями нравственно должного, для осуществления которых нет иного средства, кроме упования на добрую волю. Для кантовских антиномий в целом характерен этот метод: рядоположение, взаимоотрицание и дополнение противоположностей. В способе разрешения Кантом теоретических и этических противоречий ярко раскрывается и его социальная позиция. Получается, что он в чем-то и выходит за пределы буржуазного горизонта (причем весьма радикально) и остается дюжинным буржуа.

Метафизический антиисторизм Канта, разумеется, неслучайный, оказывается причиной, благодаря которой в критической философии совмещаются одновременно радикально-революционные и оппортунистические элементы. Причина последнего в том, что философ, в целом отвергая просветительскую установку, сохраняет характерный для нее принцип неизменности чувственной природы человека. Рассматривая в качестве «природы вообще» определенную ступень развития этой природы, он отказывает человеку в иных потребностях, кроме эгоистических, отказывает ему в том, чтобы «**другой** человек в качестве человека стал для него потребностью...»³³ Социальное и природное поэтому утрачивают у Канта связь между собой, рядопологаются как «отчужденные сущности». Кант (и в этом он вполне буржуазный мыслитель) гипотезирует одну — необходимую, но исторически преходящую ступень развития природного и социального, фиксирует их отчуждение друг от друга, но не видит иного пути его ликвидации, как противопоставление чувственно-природного нравственно-социальному. В то же время его категорическое требование во всех случаях в поведении исходить только из нравственно-разумного, содержит в себе попытку преодоления рационалистически-оптимистической, прагматически-буржуазной точки зрения.³⁴

³³ К. Маркс. Экономическо-философские рукописи 1844 г. В сб.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956, с. 587.

³⁴ «Дуализм Канта, — справедливо замечает А. В. Гулыга, — это своеобразная попытка оправдать двойственность поведения человека в антагонистическом обществе, где приходится приравниваться к обстоятельствам, а нравственное поведение требует героизма.» А. В. Гулыга, ук. раб., с. 123.

Обратимся к характеристике «нравственной личности» и обоснованию ее возможности в кантовской этике.

б) Нравственная личность и свобода

Возможность нравственности, по мнению Канта, коренится в разумно-ноуменальной природе человека. Разумность — отличительное свойство каждого, даже самого простого человека, и заключается она в способности поступать в соответствии с требованиями долга, даже вопреки собственным желаниям. Второй отличительной особенностью разумно-нравственного поведения оказывается то, что подчинение долгу есть **самопринуждение** — необходимость подчиняться требованиям **собственного разума**.³⁵

Не требуется знакомства с моральной философией, чтобы убедиться в существовании нравственности: оно самоочевидно, поскольку о нем свидетельствует нравственное чувство, возникающее в результате борьбы чувственных склонностей и разумных оснований. Поэтому каждый человек, даже самый неразвитый, знает, что такое добро и зло и как следует поступать. В основе такого убеждения Канта лежит, несомненно, прогрессивное, хотя в целом неисторическое представление о **тождественности** разумной природы людей, о **равенстве**, вытекающем из тождества разумной человеческой природы. Философ, таким образом, рассматривает в качестве единственно возможной формы нравственности принципы гуманистической этики, отражающие в нарождающемся буржуазном обществе тенденцию, в рамках этого общества никогда до конца не реализовавшуюся, к превращению человеческой личности в подлинный субъект исторического действия. Иными словами, в философии Канта находит выражение идея радикального освобождения личности, сформулированная как цель общественного развития в период революционной борьбы буржуазии против феодального мира. Форма абстрактно-этического идеала, в которую облекается идея равенства в кантовской этике, указывает не только на невозможность ее реализации средствами буржуазного общества, но и содержит в себе требование **выхода** за пределы этого общества для осуществления подлинной человечности. В этом, пожалуй, заключается позитивный смысл принципа трансцендентности не только в этике и религиозной философии Канта, но и в его политическом учении.

Самоочевидность нравственности не устраняет необходимости обоснования ее возможности. В ходе этого обоснования, которое Кант начинает с анализа понятий доброй воли и долга, устанавливаются как содержательные принципы нравственности, так и ее необходимые условия.

³⁵ «Sapere aude! — имей мужество пользоваться **собственным** умом!» И. Кант. Соч. в шести томах. Т. 4, ч. 1, с. 351.

Отличительной чертой нравственного поведения выступает добрая воля, а добра лишь та воля, для которой стремление к нравственному поведению является самоцелью. Добрая воля обуславливается только формой совершения поступка, следовательно, игнорирует все чувственно-материальное в поступке и его условиях как принадлежащее склонностям. Кант в понятии доброй воли доводит «что» и «как» поступка до их полной изоляции, но он, несомненно, прав, утверждая, что при решении вопроса о нравственном характере поступка, этот характер не должен зависеть от поставленной цели или оцениваться в зависимости от результата. Только та цель нравственна, к которой ведут нравственные средства, только тот результат обладает нравственной ценностью, за которым скрывается нравственный поступок. Кант, следовательно, провозглашает приоритет мотива перед результатом поступка, но отрывает их друг от друга, «успокаивается на «доброй воле»,³⁶ не стремится к осуществлению ее.

Для человека, руководствующегося разумными мотивами, целью оказывается уже не достижение счастья, как того требует наша чувственная природа, а достоинство его. Нравственность, следовательно, не отрицает законности стремления к счастью, но лишь указывает на то, что это стремление не может быть самоцелью. Такой самоцелью должен быть только нравственный характер поведения, который заключается в мотиве поступка, требующем совершения поступка только из чувства долга и ради него³⁷.

Кантовское понимание мотивации через долженствование позволяет утверждать, что за формальным и априорным принципом воли создатель трансцендентальной философии обнаружил принципиально иной способ детерминации, нежели детерминация эмпирическими условиями. Речь идет о **социально-нормативной** детерминации, и Кант действительно точно указал важнейшие ее признаки: социальные причины не вытекают непосредственно из естественного порядка вещей, но, прежде чем реализуются в поведении, оформляются в виде тех или иных социальных предписаний — норм; нравственные нормы (и в этом их специфика) реализуются в характере (форме) поступка в качестве принципа поведения независимо от результата и условий совершения поступка.

В определении природы нравственной нормы Кант действительно возвышается над горизонтом буржуазно-практицистского сознания тем, что решительно ставит нравственный характер поступка над его материальным успехом, ведь это сознание дей-

³⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, с. 182.

³⁷ «...долг есть необходимость (совершения) поступка из уважения к закону.» И. Кант. Соч. в шести томах. Т. 4, ч. I, с. 236.

ствительно стремится наделять достоинствами нравственной добродетели лишь то, что практически полезно, что дает положительный эффект, ведет к успеху. При этом сама нравственность рассматривается преимущественно под углом зрения эффективности ее как средства социального контроля.³⁸ В противоположность такому, кантовское понимание нравственности созвучно идеям Маркса о превращении труда из средства существования индивидов в самоцель и важнейшую потребность.³⁹

Как представляется, Маркс открыл в трудовой деятельности причину того парадокса, на который впервые указал Кант в своей этике. Он заключается в том, что если характер деятельности безусловно подчиняется ожидаемому результату, то при известных условиях может возникнуть ситуация, когда ради достижения поставленной цели признаются годными любые средства, в результате чего извращается и сама цель. Таков механизм отчужденной деятельности, в том числе и трудовой, на что указывает Маркс.

Возвращаясь к проблеме нравственного в философии Канта, можно отметить, что для нравственного поведения характерны

³⁸ О. Г. Дробницкий следующим образом характеризовал такое понимание социальной нормы: «Социальная санкция осуществляется не по принципу воздающей справедливости, а по соображениям общественной целесообразности: она нужна для того, чтобы добиться от человека нужного общественного поведения. Тем самым вопрос о личной вменяемости и нераздельной ответственности (заслуге и вине) человека был, по сути дела, снят, будучи замещен соображениями относительно полезности и эффективности социального воздействия». В кн.: Философия Канта и современность. М., 1974, с. 117.

³⁹ Думается, что можно не только обнаружить сходство позиций Маркса и Канта по данному вопросу, но и предположить, что оно не случайно, ведь как раз в начале 40-х годов Маркс весьма основательно изучал произведения Канта, в особенности «Критику практического разума». Кант рассматривает деятельность, подчиненную чувственным целям, как аморальную, Маркс — характеризует труд, определяемый внешней необходимостью как отчужденный: «Отчужденный труд человека, отчуждая от него 1) природу, 2) его самого, его собственную деятельную функцию, его жизнедеятельность, тем самым отчуждает от человека род: он превращает для человека родовую жизнь в средство для поддержания индивидуальной жизни. Во-первых, он отчуждает родовую жизнь и индивидуальную жизнь, а во-вторых, делает индивидуальную жизнь, взятую в ее абстрактной форме, целью родовой жизни, тоже в ее абстрактной и отчужденной форме.

Дело в том, что, во-первых, сам труд, сама жизнедеятельность, сама производственная жизнь оказываются для человека лишь средством для удовлетворения одной его потребности, потребности в сохранении физического существования. А производственная жизнь и есть родовая жизнь. Это есть жизнь, порождающая жизнь. В характере жизнедеятельности заключается весь характер данного вида, его родовой характер, а свободная сознательная деятельность как раз и составляет родовой характер человека. Сама жизнь оказывается лишь средством к жизни... человек производит даже будучи свободен от физической потребности, и в истинном смысле слова только тогда и производит, когда он свободен от нее...»

К. Маркс. Экономическо-философские рукописи 1844 г. В сб.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956, с. 565—566.

следующие признаки: 1) моральный характер поступков состоит в следовании долгу, а не склонностям; 2) должное есть не результат или цель поступка и не мотив его, обусловленный склонностями, а принцип воли, который определяет характер поступка безотносительно к любому его результату или цели; 3) содержанием этого принципа воли, осуществление которого и называется долгом, выступает **уважение к закону**. Уважаема, говорит Кант, может быть только деятельность воли, а не склонности или результат: «Лишь то, что связано с моей волей только как основание, а не как следствие, что не служит моей склонности, а перевешивает ее, совершенно исключает по крайней мере склонность из расчета при выборе, стало быть, только закон сам по себе может быть предметом уважения и тем самым — заповедью.»⁴⁰

Нравственная регуляция, таким образом, имеет место в ситуации **выбора** максимы поведения при условии конфликта между чувственными склонностями и социальными предписаниями. Функцию нравственности Кант видит в подчинении биологических потребностей и инстинктов требованиям социально-нормативной сферы.

Способность воли делать выбор в пользу одних только разумных оснований в противовес склонностям, т. е. определение воли одним только нравственным законом вызывает в нас уважение к нему. Это уважение — следствие того, что мы, подчиняя свою волю закону, обуздываем собственное себялюбие, причем делаем это добровольно, так как закон налагаем на себя сами. Уважение к закону оказывается субъективным переживанием того факта, что закон по нашей собственной воле одержал в нас верх над склонностями. Торжество нравственно должного над склонностями составляет основу уважения личности, ведь то уважение, которое мы питаем к личности, говорит Кант, «... есть в сущности только уважение закону (честности и т. д.), пример которого нам дает эта личность.»⁴¹

Существование нравственного закона и способность человека поступать в соответствии с его требованиями оказываются теми причинами, благодаря которым человек существует не только как *homo ferociter*, но и как *homo politicus*, другими словами, наличие нравственности обуславливает второе, разумное измерение человека.⁴² Сущностью, принципом существования этого измерения выступает практическая свобода, которая заключается, во-первых, в способности воли определяться к действию помимо чувственных побуждений (негативное определение практической сво-

⁴⁰ И. Кант. Соч. в шести томах. Т. 4, ч. I, с. 236.

⁴¹ Там же, т. 4, ч. I, с. 238.

⁴² «Человек как раз и является такого рода двойственным существом (постоянно колеблющимся между разумом и чувством): разумный закон не определяет его волю полностью, она часто отклоняется от него, будучи влекома чувственностью.» В кн.: Философия Канта и современность, М., 1974, с. 118.

боды); во-вторых, в способности давать закон для самого себя (положительное определение).⁴³

Эта способность воли поступать разумно — не только выбирать разумное, но и определять, устанавливая его, в противоположность требованиям чувственности, возможна лишь благодаря тому, что оба способа детерминации — естественная и свободная причинность — соединяются в человеке: «Соединение причинности как свободы с причинностью как механизмом природы, где первая приобретает твердое основание для человека в силу нравственного закона, а вторая — в силу закона природы, и притом в одном и том же субъекте, невозможно, если не представлять себе человека по отношению к первой существом самим по себе, а по отношению ко второй — явлением, в первом случае в **чистом**, а во втором в **эмпирическом** сознании. Без этого противоречие разума с самим собой неизбежно.»⁴⁴

Нравственное измерение личности, таким образом, оказывается возможным благодаря существованию практической свободы, и первой отличительной особенностью нравственной личности выступает ее независимость от чувственно-природного, способность выбирать не только то, что полезно, но и то, что хорошо, что существует как нравственно доброе. Понятно, что оба эти момента связаны между собой: чтобы иметь возможность выбирать доброе, нужно его каким-то образом создать. Следовательно, за двумя определениями практической свободы скрываются два различных, хотя и взаимосвязанных отношения: 1) отношение природного с его принципом естественной причинности к социальному, взятому только в аспекте нравственного самоопределения, принципом которого выступает свободная причинность — практическая свобода в негативном смысле; 2) отношение внутри социально-нравственного, возникающее из того факта, что закон, которому подчиняется воля независимо от чувственных склонностей, должен быть продуктом деятельности этой же самой воли, следовательно — это отношение между деятельностью **самозаконодательства** (положительным аспектом практической свободы) и необходимым **подчинением** закону (негативным аспектом практической свободы). Если первое отношение есть знакомая нам уже антиномия свободы и природы, то второе отношение представляет собой антиномию внутри автономной воли, антиномию ее автономии — практической свободы, о природе которой мы находим лишь некоторые догадки в этических работах Канта. Природу обоих названных отношений мы попытаемся рассмотреть на основе анализа практической свободы. Нам представ-

⁴³ «Но эта **независимость** (воли от чувственных побуждений — Е. Г.) есть свобода в **негативном** смысле, а **собственное законодательство** чистого и, как чистого, практического разума есть свобода в **положительном** смысле.» И. Кант. Соч. в шести томах. Т. 4, ч. 1, с. 351.

⁴⁴ Там же, т. 4, ч. 1, с. 316—317.

ляется, что открытая Кантом сложная структура этого понятия содержит в себе причину основных противоречий и непоследовательностей системы критического идеализма в целом, этического и социально-политического учения Канта в особенности. Таким образом, за антиномией практической свободы, как представляется, кроется кантовское понимание специфической природы нравственности, к характеристике которой мы теперь переходим.

III. Автономия воли как основа нравственности. Нравственная сфера и ее постулаты

Формой детерминации воли в сфере нравственности, как уже было отмечено, выступает долженствование. Действие нравственного закона на разумно обусловленную волю носит характер принуждения, а требования разума, осознаваемые волей, называются императивами, которые определяют либо какие-то цели поступка, либо само поведение как цель. В последнем случае это будет категорический императив: «Он касается не содержания поступка и не того, что из него должно последовать, а формы и принципа, из которого следует сам поступок; существенно хорошее в этом поступке состоит в убеждении, последствия же могут быть какие угодно.»⁴⁵

Последним замечанием Кант четко определяет сферу приложения категорического императива: сам по себе поступок — явление эмпирической реальности — материальное следствие предшествующих поступков и причина последующих — своих результатов. По внешней форме поступка невозможно ничего сказать о его мотиве: о том, что может быть нравственно ценного в нем или что принадлежит к интересу совершающей его личности. Нравственная ценность одного и того же поступка может быть различной, и подлинный смысл этого различия известен разве только субъекту действия, да и то не всегда.

На первый взгляд кажется, что такое определение сферы нравственности в этике Канта слишком узко и не дает возможности ей быть эффективным средством социального контроля. Возникает действительно двоякого рода трудность: нравственная регуляция касается лишь мотива, а не поступка, но ведь социальной значимостью обладает именно поступок. С другой стороны, если нравственная ценность поступка проблематична, то как быть с вменением вины и ответственностью? Все же реальной кажется лишь та трудность, которая нередко возникает и в жизни: поступок, мотив которого был нравственно безупречным, может оказаться по своим результатам противным нравственному закону, обстоятельства оказались выше человека... Нравственный контроль, и тут Кант прав, не может распространяться на

⁴⁵ И. Кант. Соч. в шести томах. Т. 4, ч. I, с. 254—255.

подобные случаи. Он касается лишь того, что целиком находится во власти человека, и несомненной заслугой Канта следует признать тот факт, что он предельно четко обозначил границы нравственно-этической сферы. Содержанием деятельности личности в этой сфере выступает деятельность **духовной самодетерминации** человека, как назвал ее О. Г. Дробницкий.⁴⁶ Кант делает огромный шаг вперед в духовной эмансипации человека тем, что сферу мотивации последовательно освобождает для свободного, разумного решения человека. С другой стороны, не следует, конечно, забывать, что это только первый, хотя и необходимый, шаг на пути подлинной эмансипации, ведь если человек — цель для самого себя, как утверждает Кант, то отсюда следует необходимость разумного контроля условий бытия, подчинение их в качестве средств целям человеческой разумной свободы. В этом плане в этике Канта, несомненно, намечается разрыв между мотивами и результатами поступков, обусловленный общим для его системы противоречием между сущим и должным.

Чтобы быть моральными, поступки должны не только не противоречить нравственному закону, но совершаться только ради закона. В этом критерий моральности поступков: человек должен хотеть превращения максимы своего поведения во всеобщий закон природы, т. е. быть как бы законодателем нравственной сферы, а не только исполнителем закона. Лишь при таком условии поведение нравственно. В то же время собственное законодательство личности отнюдь не означает индивидуального произвола, ведь нравственно доброе, которое человек стремится осуществить в своем поведении, суть лишь то, что может стать законом, принципом всеобщего поведения. Таким образом, нравственной является та личность, которая в своем поведении и мотивах не нарушает права человечества и желает в своем индивидуальном бытии осуществления общечеловеческого. Такое положение возможно, если человек и в его лице человечество оказываются для человека высшей ценностью и целью. Нравственный мир и достоинство каждого отдельного человека держатся на этом постулате: **человек есть самоцель**. Доказательство этого положения Кант строит следующим образом. Если нравственный закон необходим для всех разумных существ, то он должен быть *a priori* связан с понятием воли разумного существа, но объективным основанием самоопределения воли является цель.⁴⁷ Если она дается разумом, то должна иметь значение для всех разумных существ. Все цели, которые ставят себе люди в качестве результатов своих поступков, материальны и потому относительно.⁴⁸

⁴⁶ См.: Философия Канта и современность, с. 125.

⁴⁷ См. И. Кант. Соч. в шести томах. Т. 4, ч. I, с. 268.

⁴⁸ «Все те цели, которые разумное существо ставит себе по своему усмотрению как **результаты** своего поступка (материальные цели), только относительноны...» Там же.

Они обладают лишь **относительной ценностью**, потому что могут служить средством⁴⁹ для чего-то другого. Поэтому материальные цели могут быть основанием лишь гипотетических императивов, но никак не категорического. Основанием последнего может быть только такая цель, ценность которой заключается в ней самой, а не в результате. Такой целью самой по себе, обладающей абсолютной ценностью, Кант считает только человека, поскольку он может быть нравственно-разумной личностью.⁵⁰ «Теперь я утверждаю: человек и вообще всякое разумное существо существует как цель сама по себе, а не только как средство для любого применения со стороны той или другой воли; во всех своих поступках, направленных как на самого себя, так и на другие разумные существа, он всегда должен рассматриваться также как цель.»⁵¹

Но почему человек как личность может быть самоцелью для себя и для других? Основанием этого выступает **разумная природа человека**, а не его чувственная природа: «... разумное естество существует как цель сама по себе.»⁵² Нравственность была бы невозможна, настаивает Кант, если бы не существовало нечто, не обладающее абсолютной ценностью, поскольку: «... если должен существовать высший практический принцип и по отношению к человеческой воле — категорический императив, то этот принцип должен быть таким, который исходя из представления о том, что для каждого необходимо есть цель, так как оно есть цель сама по себе, составляет объективный принцип воли, стало быть, может служить всеобщим практическим законом.»⁵³

Каждый человек представляет себе свое собственное существование как самоцель, как абсолютную ценность, следовательно, такое представление необходимо и оно должно быть объективным принципом, из которого можно вывести все законы воли. Так, долг по отношению к другим следует из того, что «... цели субъекта, который сам по себе есть цель, должны быть, насколько возможно, также и **моими** целями.»⁵⁴ Это принцип, замечает Кант, является высшим ограничивающим условием свободы поступков каждого человека.

Но почему человек как личность является абсолютной ценностью, целью самой по себе, что делает человека личностью, в чем основа его разумности? Представляется, что этот круг вопро-

⁴⁹ «То, что содержит только основание возможности поступка, результат которого составляет цель, называется средством.» И. Кант. Соч. в шести томах. Т. 4, ч. I, с. 268.

⁵⁰ Не эмпирический человек, стремящийся к благополучию, а поистине для Канта абсолютная ценность. Здесь возникает сложный вопрос, а как быть с уважением к реальному человеку в реальном мире?

⁵¹ И. Кант. Соч. в шести томах. Т. 4, ч. I, с. 269.

⁵² Там же, с. 270.

⁵³ Там же, с. 269—270.

⁵⁴ Там же, с. 272.

сов включает в себе не только одну из важнейших проблем кантовской этики, но и подводит к наиболее глубоким основаниям критической философии в целом. Свойство разумности Кант связывал с понятием долга, необходимым подчинением нравственному закону — необходимым выбором нравственно-разумного вопреки требованиям чувственности. При этом Кант акцентировал внимание на **выборе** максимы поведения в соответствии с законом, а не на **полагании** самого закона.

Следующий шаг философа состоял в признании того факта, что источником долга является сама личность, полагающая вместе с долгом и его основу — нравственный закон, потому что только личность обладает **свободой** — способностью не только выбирать, но и порождать должное, которая характеризует ее как автономию воли. Только благодаря этой автономии личность становится целью сама по себе: «Это не что иное, как **личность**, т. е. свобода и независимость от механизма всей природы, рассматриваемая вместе с тем как способность существа, которое подчинено особым, а именно **данным собственным разумом** (подчернуто нами — Е. Г.), чистым практическим законам; следовательно, лицо как принадлежащее чувственно воспринимаемому миру подчинено собственной личности, поскольку она принадлежит и к умопостигаемому миру...»⁵⁵

Итак, благодаря автономии воли, которая может быть определена как способность к самодетерминации, личность принадлежит к умопостигаемому миру, эта же автономия оказывается основой личностного достоинства. В то же время отношение личности к себе как к цели составляет основу систематической связи разумных существ через общие им законы — **царство целей**, идеал, к которому должно стремиться всякое человеческое сообщество. Кант отмечает, что каждая личность принадлежит к царству целей и как член (подчиняясь законам), и как глава (устанавливая законы), причем подчинена она законам **лишь потому**, что сама их устанавливает: «Разумное существо всегда должно рассматривать себя как законодательствующее в возможном благодаря свободе воли царстве целей...»⁵⁶

Выдвигая идею самозаконодательства, Кант делает следующий шаг в понимании социальной природы человека. В самозаконодательстве философ обнаруживает источник социально-нормативной регуляции. Нетрудно видеть также, что в этой идее Кант наиболее радикально выходит не только за горизонт буржуазной морали, но и буржуазного права. Действительно, если бы специфика нравственности сводилась только к подчинению закону, это было бы адекватным выражением формально-юридического равенства, на котором основывается и далее которого не

⁵⁵ И. Кант. Соч. в шести томах. Т. 4, ч. 1, с. 414.

⁵⁶ Там же, с. 275—276.

идет буржуазное общество. Но в идее самозаконодательства содержится мысль о том, что подлинная нравственность возможна лишь в случае, если **каждая личность** становится субъектом социально-исторической практики.

С этой идеей связана своеобразная интерпретация Кантом теории общественного договора, который он рассматривает не просто как извне налагаемое на личность ограничение для обуздания ее агрессивных инстинктов и не как самоограничение в интересах собственной безопасности. Смысл общественного договора, по мнению Канта, вообще заключается не в том, чтобы обеспечивать оптимальную реализацию целей, вытекающих из чувственной природы человека — Кант отказывается от просветительно-антропологической трактовки человека как «разумного эгоиста»⁵⁷ — и понимает «общественный договор» как идею, в которой выражается единство разумной человеческой природы. Смысл этой разумности в том, что человек может стать хозяином самому себе даже вопреки собственной чувственной природе, что человек сам может знать, как ему следует действовать, если мерилom поступков выступает его собственное достоинство. На свойство самозаконодательства как на важнейшее положение кантовской этики справедливо указывает Э. Ю. Соловьев: «Разум ... является не только инструментом достижения жизненных выгод, но еще и нашим внутренним законодателем, предписания которого избавляют от слепой вассальной покорности по отношению к извне приходящим нормативным требованиям и могут служить мерилom истинности последних. Лишь в той мере, в какой индивиду удастся осознать эти предписания, подчинить им свои непосредственные влечения и мотивы, «дать закон себе самому», он становится субъектом, способным по праву противостоять экспансии любой чужой воли, возведенной в закон».⁵⁸

Разум, выступающий, по мнению Канта, основой и критерием моральности, оказывается социальной природой, которую человек обнаруживает в себе самом и следование требованиям которой порождает его достоинство как личности, является основой самоуважения и уважения со стороны других людей. Это социальное в индивидуальном, не существующее помимо индивидуального — живых людей, носителей и создателей социального. При этом своеобразии кантовского понимания «созидания социального» заключается в том, что оно носит характер исключительно «духовного полагания» — деятельности личности как ноуменального субъекта. При этом для Канта неразрешимым оказывается вопрос о том, как возможно соединение ноуменаль-

⁵⁷ О своеобразии кантовской интерпретации «общественного договора» см. содержательную работу Э. Ю. Соловьева: Теория «общественного договора» и кантовское моральное обоснование права. В сб.: Философия Канта и современность. М., 1974.

⁵⁸ Философия Канта и современность, с. 207.

ного и феноменального характеров в одном субъекте, как возможно одновременное существование и в форме спонтанного произвола автономного самозаконотворчества и в форме подчиненности закону? Кант, следовательно, не замечает, что в обоих случаях человек имеет дело с одной и той же материально-практической деятельностью — одновременно и самодеятельностью творческого субъекта и обусловленной, детерминированной опредмеченными формами предшествующей деятельности. Кант, несомненно, противопоставляет произвольно-творческий и обусловленный моменты деятельности потому, что самое действие он рассматривает не в ее материально-практической форме, но лишь духовно-идеальный аналог практики, в котором также содержатся все существенные моменты деятельности, но, в отличие от практики, где они находятся в единстве, в духовно-теоретической деятельности они обособляются. В нравственном сознании моменты самодетерминации (свободы) и детерминации, хотя и предполагают друг друга, но существуют обособленно — как духовные абстракции двух противоположных и взаимопроникающих (отмеченных нами выше) моментов социальной практики. Кант имеет дело только с сознанием, поэтому в трех его «Критиках» исследуются три различных типа духовной деятельности: познавательная, ценностно-ориентационная и целевая, в изоляции друг от друга, хотя он всеми силами пытается свести их к единому источнику, что не удается, поскольку он как раз и остается за горизонтом кантовской мысли.⁵⁹

Логика развертывания антиномии самозаконотворчества и необходимого подчинения закону приводит Канта к проблеме источника свободы, в которой, как ему кажется, объединяются все основные нити его философии. Нравственность возможна благодаря существованию практической свободы, но рассмотрение последней необходимо предполагает выход за пределы этики в сферу метафизики, где исследуются общие условия и предпосылки свободы. Кант действительно обнаружил, что природа этического не может быть познана, пока мы остаемся в пределах нравственности, правда он не пытается обнаружить источник свободы вне духовной сферы как таковой.

Кант начинает с установления связи между понятиями автономии и свободы. Автономия суть свойство воли быть для себя законом, следовательно, автономия воли и есть практическая свобода в ее положительном определении.⁶⁰ Стоит предположить понятие свободы, подчеркивает Кант, и нравственность тут же следует из нее вместе с ее принципом (категорическим императивом). Нравственность, следовательно, аналитически выводится

⁵⁹ Представляется, что для выдвижения подобного предположения у нас в данном месте имеются достаточные основания, но его подробное доказательство выходит за пределы возможности данной работы.

⁶⁰ И. Кант. Соч. в шести томах. Т. 4, ч. 1, с. 289.

из понятия свободы, но откуда берется свобода, ведь она как вид причинности не дается ни в каком опыте? Отличие свободы от естественной необходимости как раз заключается в автономии первой, т. е. в способности воли быть самозаконодательницей.⁶¹ Таким образом, получается, что для обоснования практической свободы, Кант ссылается на свободу спекулятивную, а ее философия в свою очередь редуцирует к практической. Действительно, можно обнаружить внутреннее сходство в определениях спекулятивной и положительной характеристики практической свободы. Уже здесь имеется мысль о том, что свобода вообще есть свойство творческой деятельности человека.

Оставаясь в пределах этической проблематики, Кант, разумеется, не может делать подобных допущений, поэтому, признавая самоочевидным фактом существование нравственности, он на основе этого существования вынужден постулировать свободу как необходимую предпосылку нравственности. Так как она не может быть выведена из природы, в том числе и из природы человека, то человек, по мнению Канта, может быть свободен потому, что способен руководствоваться идеей свободы: «Итак, я говорю: каждое существо, которое не может поступать иначе, как **руководствуясь идеей свободы**, именно поэтому в практическом отношении действительно свободно, т. е. для него имеют силу все законы, неразрывно связанные со свободой, точно так же как если бы его воля, значимая и сама по себе, и в теоретической философии была признана свободной.»⁶²

В кантовском постулировании практической свободы можно выделить два существенных, связанных между собой, момента:

1. Он увязывает понятие практической свободы с ситуацией выбора, но не просто определения максимы поведения на основе уже имеющегося критерия, но с деятельностью полагания самого критерия выбора. Иными словами, кенигсбергский мыслитель обнаруживает одну из наиболее фундаментальных и удивительных способностей человека — способность к духовному самоопределению, самопроизвольному нарушению естественного хода событий, течения жизни, развития собственной личности; способность как бы со стороны изучить и оценить самого себя, изменить что-то в самом себе, исходя не из того, что есть, а из того, какой проект самого себя и своей жизни человек может создать.⁶³ Эту удивительную спонтанность воли Кант хорошо описал еще до создания главных этических произведений, в «Рецензии на книгу

⁶¹ И. Кант. Соч. в шести томах. Т. 4, ч. 1, с. 290.

⁶² Там же, с. 291.

⁶³ Как бы перекликаясь с этой мыслью Канта, А. Грамши писал: «Поставив вопрос: что такое человек? — мы хотим спросить: чем человек может стать, то есть может ли человек стать господином собственной судьбы, может ли он «сделать» себя самого, создать свою собственную жизнь?» Антонио Грамши. Избранные произведения. Т. 3, с. 43.

И. Шульца «Опыт руководства к учению о нравственности»: «... мне совершенно безразлично, откуда первоначально возникло для меня то состояние, при котором я должен действовать. Я только спрашиваю, что мне нужно делать теперь, и тогда свобода оказывается необходимой практической предпосылкой и идеей, только руководствуясь которой, я и могу рассматривать веления разума как действительные.»⁶⁴

Поставленная Кантом в такой форме проблема свободы оказывается проблемой о том, как, каким образом человек может быть субъектом исторической практики, и в советской литературе имеются попытки ответа на этот вопрос, основанные не на отбрасывании концепции *homo duplex*, а на принятии ее, что позволяет рассмотреть всю проблему в плане соотношения «внутреннего мира личности» и «сознательного присвоения и осмысления ею исторического опыта».⁶⁵

2. В понятии автономной воли Кант обнаруживает взаимоисключающее противоречие самозаконодательства и необходимого подчинения закону, присущее практической свободе: «Здесь получается — надо в этом откровенно признаться — какой-то порочный круг, из которого как будто невозможно выбраться. Мы считаем себя в ряду действующих причин свободными для того, чтобы в ряду целей мыслить себя подчиненными нравственным законам, и после этого мы мыслим себя подчиненными этим законам потому, что приписали себе свободу воли; ведь и свобода и собственное законодательство воли суть автономия, стало быть, взаимозаменяемые понятия; но именно поэтому одно из них нельзя применять для объяснения другого и для указания его основания...»⁶⁶

Кант полагал, что это противоречие носит не онтологический, а гносеологический характер и легко разрешается тем, что самозаконодательство и подчиненность закону должны быть рассмотрены в разных отношениях — как вещи в себе и явления. Но дело, как представляется, в другом. Трудность понимания единства двух названных моментов свободы заключается в том, что Кант обнаруживает реальное взаимодействие живой человеческой деятельности и ее продуктов: в ходе социально-исторической практики людей — их творческой, свободной самодеятельности, возникают законы социального бытия, в том числе складываются и нормы нравственности. Эти же законы и нормы — опредметившиеся, застывшие формы деятельности, обуславливают характер будущей деятельности, создают как бы русло, в котором протекает отчасти творчески-спонтанная, отчасти (и во многом) обусловленная деятельность людей. Причем закон из застывшей

⁶⁴ И. Кант. Соч. в шести томах. Т. 4, ч. 1, с. 217—218.

⁶⁵ См. Философия Канта и современность, с. 123—124.

⁶⁶ И. Кант. Соч. в шести томах. Т. 4, ч. 1, с. 294.

нормы вновь превращается в деятельную функцию лишь тогда, когда вовлекается в новый акт деятельности. Этим актом вовлечения в деятельность уже сложившейся нормы моя воля санкционирует ее также и как закон моей воли так, как если бы он был установлен ею самой. Такой механизм выбора самой простой максимы поведения носит всеобщий характер, в том числе лежит в основе самого радикального противопоставления человеком своей воли сложившейся цепи причин и следствий. Речь идет именно о выборе и противопоставлении, т. е. о **нарушении** «естественного» порядка вещей — такого порядка, который возник до начала моей деятельности, и который я меняю уже тем, что подключаюсь к нему, воздействию на него, хотя это воздействие, разумеется, не может рассматриваться как нарушающее принцип детерминизма в целом: моя деятельность нарушает «естественный», т. е. до ее начала возникший порядок явлений, и создает новый, вытекающий уже и из моей деятельности, следовательно, не вытекающий автоматически из того, что существовало «естественно».

Кант замечает при этом, что самым необычным в человеческой деятельности оказывает момент принятия решения, выбора максимы поведения, поскольку этот выбор, с одной стороны, следует из естественного порядка вещей, с другой — является результатом **решения** личности, при помощи которого дается внутренняя санкция на подключение своей деятельности к той или иной необходимой цепи явлений, и, следовательно, сама деятельность не определяется полностью теми внешними условиями, в которых она происходит.

Следовательно, Кант открывает в нравственном самоопределении, в возможности спонтанного выбора максимы поведения способность свободного соотнесения действующей личностью ситуации, в которой протекает ее жизнедеятельность, с тотальностью человеческого бытия, с требованиями социального вообще, которые личность преднаходит в себе самой как голос собственной совести, требования которой складываются в процессе индивидуального присвоения личностью общественного опыта, социальных норм и ценностей. Следовательно, спонтанность выбора, практическая свобода детерминированы условиями социализации, индивидуализирующими проявление общесоциальных требований в каждом из нас.

В поздних работах Кант предпочитает использовать вместо понятия «свобода» термин «произвол», более точно передающий спонтанный характер нравственной самодетерминации. Равным образом проблема спонтанности возникала перед Кантом уже в гносеологии — в связи, первоначально, с проблемой синтеза чувственности и рассудка, затем в более общей форме — в связи с вопросом о происхождении форм человеческой мысли вообще. Характеризуя процесс **функционирования** системы мышления и

возникновения в ней новых понятий, Кант вводит категории репродуктивного и продуктивного воображения, причем последнее также есть способность спонтанного, «слепого» творчества новых схем, новых понятий. Таким образом, понятие «свободного произвола» возникает и в гносеологии и в этике, что заставляло кенигсбергского философа неустанно искать его общий корень. Найти этот корень Канту не удалось, поскольку, как мы уже отмечали, искал он его исключительно в духовной сфере.

Действительно, сама по себе духовно-теоретическая деятельность ничего не меняет и не создает в мире явлений, более того, возникающая мысль детерминирована только результатами предыдущих этапов мышления и через них — материальными условиями, которые отражаются в мысли. Нечто иное наблюдается в материально-практической деятельности, которая детерминирована не только предыдущими этапами деятельности, но и последующими, которые только могут возникнуть, но уже сейчас как нечто **должное** влияют на то, что существует как сущее — это возможное изменение сущего, которое мы должны предвидеть до того, как в процессе деятельности оно из идеи превратится в реальное явление.⁶⁷

Таким образом, в материально-практической деятельности можно обнаружить ту же двойную детерминацию — условиями прежней деятельности и предполагаемыми последствиями будущей, которые подобно трансцендентальным идеям Канта, нарушают «естественные» цепи существующих явлений. Это соотношение продуктивного и репродуктивного моментов социально-исторической практики оказывается общей причиной дихотомии самозаконотворчества и подчинения закону в нравственно-этической сфере и такой же дихотомии продуктивного и репродуктивного воображения в теоретико-познавательной сфере.

То, почему Кант противопоставляет не только свободу и необходимость, но и спекулятивную свободу — практической, становится понятным из сказанного выше. Познание и деятельность по нравственному самоопределению оказываются как бы моментами, абстракциями материально-практической деятельности, разорванными и противостоящими друг другу. Действительный факт, что историческая личность, реальный человек, обладает свободой воли (практической свободой) является лишь иным выражением того, что эта личность — практически-деятельное существо, способное творчески (спонтанно) начинать новый ряд условий, что

⁶⁷ Сам Кант указал на способность предвидения в настоящем результатов будущей деятельности как на одно из важных свойств разума. Правда, эта мысль у него не связывалась с пониманием того факта, что такое предвидение — следствие человеческой практики, порождающей **должное** и, следовательно, создающей возможность духовной автономии. См. И. Кант. Предполагаемое начало истории человечества. В сб.: Родоначальники позитивизма. Вып. 1, СПб., 1910, с. 20.

отражается в понятии спекулятивной свободы, но только абстрактно.

Творчески-трудовая деятельность порождает и социальную детерминацию и базирующуюся на ней автономию воли. Причем, чем более развитыми становятся формы социальной деятельности, чем теснее связывается личность с социальным целым, чем больше ее зависимость от общества, тем большее значение приобретает автономия воли, тем важнее соотносить конкретные требования минуты с требованиями человечности. В этом Кант справедливо видел гарантию того, чтобы социальность как таковая не была принесена в жертву сиюминутным потребностям прогресса.

В духовной самодетерминации, в способности быть законодателем собственной воли видел Кант источник нравственности и, определяя шире, ноуменального измерения человека вообще. Анализ способности самозаконотворчества (автономии воли) с необходимостью побуждал философа искать ее источник вне нравственной сферы. В идее самодетерминации Кант ухватывает то, что делает нравственность нравственностью, но не решает вопроса о природе самодетерминации. Тем не менее основные принципы нравственно-ноуменального мира выявляются им достаточно определенно. Эти принципы могут быть сведены к следующим:

1. Нравственная личность — это человек, способный быть хозяином самому себе, способный давать закон собственной воле и разуму — подлинный источник не только нравственного законотворчества, но и принципа, из которого оно следует.

2. Исполнение долга, вытекающее из способности самозаконотворчества, составляет основу достоинства личности и ее самоуважения.

3. Эта же способность к самозаконотворчеству, понимаемая как разумность, придает личности абсолютную ценность и в собственных глазах, и в глазах всех разумных существ; достоинство личности, следовательно, непосредственно основано на том, что личность существует как самоцель, а не как средство, поэтому неприкосновенность личностного достоинства является условием сохранения абсолютной ценности личности.

4. Из этого принципа следует требование создания царства целей — гармонического союза сосуществующих и сотрудничающих личностей как абсолютных ценностей — условие неприкосновенности достоинства каждой из них.

Вывод, к которому приходит Кант, сводится к тому, что в нравственном мире свобода всех не только совместима со свободой каждого, но, и основывается на индивидуальной свободе. Основой нравственного мира, созданного Кантом, оказывается **творческая личность** как высшая ценность и абсолютная цель, обладающая суверенным правом свободы, из которого следует необходимость признания суверенитета и всякой чужой свобо-

ды — условие, препятствующее превращению творческой самодеятельности в произвол.

Возвращаясь к идее *homo duplex* попытаемся воссоздать целостную модель человека, лежащую в основе кантовской этики. Мы обнаруживаем при этом знакомую рядоположенность принципов чувственного и умопостигаемого миров.⁶⁸ Царство целей, достоинство, в конечном итоге и самозаконодательство оказываются лишь идеями разума — **этическим идеалом**, стремиться к осуществлению которого должно, но достичь которого в феноменальном мире невозможно. Нравственный идеал прекрасен, но неосуществим, а несправедливости и беззакония, творимые в реальном мире, хотя и безнравственны (и не могут быть оправданы юридическим законодательством, основанном на нравственности, идеей права), но находят тем не менее обоснование в естественных причинах.

Сила и слабость этики Канта идут рука об руку. Мыслитель не хочет мириться с несправедливостью, с любыми посягательствами на человеческую свободу, но и не уверен в победе справедливого. Впрочем, этический идеал должен указать, в каком направлении следует двигаться людям, чтобы реальный мир все больше соответствовал принципам нравственного. Такое понимание соотношения принципов нравственно-умопостигаемой и чувственной природы открывает возможность для интерпретации противоречий социально-исторических концепций Канта, его политических теорий и его отношения к революции.

Поступила в редакцию 15 апреля 1979 г.

⁶⁸ «... стало быть, у него две точки зрения, с которой оно (разумное существо — Е. Г.) может рассматривать себя и познавать законы приложения своих сил, т. е. законы всех своих действий: **во-первых**, поскольку оно принадлежит к чувственно воспринимаемому миру, оно может рассматривать себя как подчиненное законом природы (гетерономия); **во-вторых**, поскольку оно принадлежит к умопостигаемому миру, — как подчиненное законам, которые, будучи независимы от природы, основаны не эмпирически, а только в разуме.»

И. Кант Соч. в шести томах. Т. 4, ч. 1, с. 297.

ПРОБЛЕМА «ОХВАТЫВАЮЩИХ ЗАКОНОВ» В СЕМИДЕСЯТЫЕ ГОДЫ XX В.

А. Порк

В ряде предыдущих публикаций автор настоящей статьи пытался высказать свои мысли по вопросам сущности спора об историческом объяснении в англоязычной немарксистской философии истории, дать марксистскую критику основных положений западных концепций исторического объяснения, предлагать собственное марксистское решение проблемы специфики объяснения в исторической науке.¹

Полемика об историческом объяснении в англоязычной философии истории концентрировалась вокруг проблемы т. н. «охватывающих законов», причем К. Гемпель считал ссылку на «охватывающий закон» необходимым условием исторического объяснения, а канадский философ У. Дрэй отрицал это, предлагая другие модели исторического объяснения.²

Точки зрения как Гемпеля, так и Дрэя существенно отличаются от марксистской концепции исторического объяснения. Нам кажется, что это различие ярче всего проявляется в вопросе о трактовке самой сущности законов в историческом объяснении. Отрицая или подчеркивая роль законов в историческом объяснении, немарксистские мыслители трактуют само понятие закона в

¹ См. напр. статьи автора: Нарратив как проблема методологии исторической науки. — Ученые записки Тартуского гос. ун-та. Вып. 361. Труды по философии ХVIII. Тарту, 1975, Методологические вопросы исторической науки в послевоенной англо-американской аналитической философии истории. — В кн.: История и методология истории. Тарту, 1976, К вопросу об имплицитности экспланандума исторического объяснения. — Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 465. Труды по философии XX, Тарту, 1979. К вопросу об историческом объяснении. — Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Труды по философии XXI (в печати), Проблема объяснения в англоязычной философии истории. — В кн.: Современные проблемы философии истории. Тезисы. Тарту, 1979.

² См. И. С. Коэн. К спорам о логике исторического объяснения. — В кн.: Философские проблемы исторической науки. М., 1969, Э. Н. Лооне. Проблема исторического объяснения. — «Философские науки», 1975, № 6, А. А. Порк. К вопросу об историческом объяснении. — Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Труды по философии XXI. Тарту (в печати).

абстрактно-логическом плане. Марксизм же противопоставляет такому подходу историко-материалистическую трактовку законов общества.³

Однако целью настоящей статьи не является подробный анализ и критика немарксистских концепций исторического объяснения. Для этого нужно более подробно анализировать рассматриваемые концепции по отдельности. Цель настоящей статьи — доказать, что проблема «охватывающих законов» стоит на видном месте в англоязычной буржуазной философии истории семидесятых годов и что отношение к этой проблеме различных авторов служит нам своего рода критерием, позволяющим группировать различные немарксистские подходы к историческому объяснению.

* * *

В семидесятые годы на страницах англо-американских философских журналов опубликован ряд работ, авторы которых пытаются защищать модифицированные версии теории «охватывающего закона». Своеобразна в этом отношении точка зрения Лейрда Аддиса.⁴ Он анализирует гемпелевскую схему «рационального» объяснения:⁵

А был в ситуации типа С.

А был рациональным агентом.

В ситуации типа С любой рациональный агент будет делать х.

Следовательно, А сделал х.

Гемпель, как мы помним, считал, что третья посылка имеет характер эмпирического закона. Аддис же утверждает, что третья посылка не является ни «эмпирическим обобщением», ни «положением, которое имеет характер общего закона».⁶ Аддис утверждает, что Гемпель неправ и что третье положение скорее является дефиниционной истиной. Но тем не менее Аддис защищает концепцию «охватывающего закона», пытается это сделать более умело, чем сам Гемпель.

Если мы понимаем Аддиса правильно, то основой для отказа признать эмпирический статус третьего положения в схеме ему служит юмистское положение, что опыт не может дать нам знания о необходимости. Следовательно, третья посылка в схеме должна быть дефиниционной истиной, а не эмпирическим обобщением, поскольку опыт не может подтвердить это положение.

³ См. напр. В. И. Салов. Историзм и современная буржуазная историография. М., 1977, стр. 19.

⁴ L. Addis. On Defending the Covering-Law «Model» — «Boston Studies in the Philosophy of Science», 1976, vol. 32, pp. 361—368.

⁵ См. о «рациональном» объяснении: А. А. Порк. К вопросу о «рациональном» объяснении в истории. — Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Труды по философии XXI (в печати).

⁶ L. Addis. Op. cit., p. 362.

Надо сказать, что идея Аддиса кажется неудовлетворительной. Основой для сформулирования таких высказываний, как третья посылка вышеприведенной схемы, служат, на наш взгляд, факты о реальном человеческом поведении, и в этом смысле точка зрения Гемпеля ближе к нашей концепции, чем точка зрения Аддиса.

В чем же заключается защита Аддисом модели «охватывающего закона»? Во-первых, он в конце концов приходит к выводу, что рациональное объяснение является видом диспозиционного объяснения. Во-вторых, он утверждает, что приписывание диспозиции объекту предполагает истинность определенного, на данном этапе может быть еще неизвестного, закона природы.⁷ В-третьих, он утверждает, что нет никаких доводов в пользу того, что определенные явления по «априорным концептуальным причинам» необъяснимы через «охватывающие законы». Словом, Аддис думает, что защита модели «охватывающего закона» заключается в том, что у нас нет окончательных доказательств против применения этой модели (хотя у нас нет и доказательств в пользу модели).⁸ В целом можно сказать, что концепция самого Аддиса кажется противоречивой. Особенно эта противоречивость появляется при переходе от отрицания гемпелевского подхода к положению, что диспозиционное объяснение предполагает истинность определенного закона.

Роль законов в объяснении исторических законов защищает Дж. Фетцер. Он пишет, что объяснение устанавливает связь между «причинами и следствиями, как, например, раны в голове от выстрелов и смерть индивида. Если событие вообще поддается объяснению, то это только через ссылку на факторы, которые определили появление этого события, и определяющая связь между этим событием и указанными факторами устанавливается в принципе с помощью законов».⁹ Фетцер готов рассматривать и мотивы, верования, диспозиции человека как причина человеческого поведения, тезис, который является очень сомнительным с точки зрения концепций У. Дрэя и Г. фон Вригта. По мнению Фетцера, историк должен **открывать** законы, также как и применять их».¹⁰

Спор о взаимосвязи исторического детерминизма и теории «охватывающих законов» велся на страницах американского «Southern Journal of Philosophy». В 1968 году Б. Б. Эддинс опубликовал на страницах журнала статью, где указал, что теория «охватывающего закона» является разновидностью спекулятивной философии истории и интерпретирует человеческие действия

⁷ Ibid., p. 365.

⁸ Ibid., p. 368.

⁹ J. H. Fetzer. On the Historical Explanation of Unique Events. — «Theory and Decision», 1975, vol. 6, p. 91.

¹⁰ Ibid., p. 95.

детерминистски.¹¹ В 1971 году Р. Лофтин возражал Эддинсу, отметив, что теория «охватывающего закона» нейтральна в вопросе о детерминации человеческого поведения.¹² Лофтин разъясняет, что теоретики «охватывающего закона» говорят только, что необходимым признаком объяснения является ссылка на общие законы, а не о том, детерминировано ли человеческое поведение общими законами. Проблема о том, детерминировано ли человеческое поведение «охватывающими законами», является, по мнению Лофтина, эмпирическим вопросом, который должен быть решен конкретным исследованием человеческого поведения. В том же номере журнала Эддинс повторяет свою точку зрения в коротком ответе Лофтину.¹³

П. Лэнгам, молодой канадский философ, солидаризируется с Лофтиным в том, что принятие модели «охватывающего закона» не ведет автоматически к принятию детерминистской точки зрения на человеческие действия. Лэнгам пытается рассматривать типическое объяснение в истории как объяснение, «зависящее от законов». Более того, Лэнгам эксплицитно противопоставляет свои взгляды взглядам У. Дрэя.¹⁴ Он говорит, что все исторические объяснения через ссылку на мотивы, цели, верования, моральные ценности и т. д. могут быть рассмотрены как подвиды объяснения через «охватывающий закон».¹⁵

Канадский философ Дж. О. Уйздом также подчеркивает значение законов для работы историков. По его мнению, в работах историков можно найти примеры «работающих охватывающих законов», как например законы социальной мобильности.¹⁶ Уйздом заявляет, что историю можно рассматривать как «нарратив, пропитанный общим».¹⁷ Но позиция самого Уйздома даже более радикальная, чем позиция Гемпеля, ибо Уйздом пытается найти в истории объяснения через более фундаментальные законы, чем «охватывающие законы». В частности Уйздом указывает на то, что законы о функциях социальных явлений являются такими общими законами.¹⁸

В число умеренных сторонников концепции «охватывающего закона» можно в известном смысле включить и С. С. Нилсона. В

¹¹ B. B. Eddins. *Speculative Philosophy of History: A Critical Analysis*. — «Southern Journal of Philosophy», 1968, vol. 6, pp. 52—58.

¹² R. W. Loftin. Eddins on the Covering-Law Model. — «Southern Journal of Philosophy», 1971, vol. 9, pp. 91—92.

¹³ B. B. Eddins. The Covering-Law Model as Speculative Philosophy of History. A Reply to Mr. Loftin. — «Southern Journal of Philosophy», 1971, vol. 9, p. 92.

¹⁴ P. L a n g h a m. Rational Explanation and Covering Laws. — «Southern Journal of Philosophy», 1972, vol. 10, p. 471.

¹⁵ Ibid., p. 472.

¹⁶ J. O. W i s d o m. General Explanation in History. — «History and Theory», 1976, vol. 15, p. 258.

¹⁷ Ibid., p. 266.

¹⁸ Ibid., p. 261.

шестидесятые и семидесятые годы на страницах шведского англоязычного философского журнала «Theoria» проходила дискуссия между К. Марк-Вогану и С. С. Нилсоном, в основном по проблемам причинного исторического объяснения.¹⁹ В этой полемике, как и в других работах, С. С. Нилсон высказывает мысль, что историки иногда дают объяснения через «охватывающие законы».²⁰

Определенный интерес с точки зрения проблемы «охватывающих» законов представляет и спор о приеме «понимания» — *Verstehen* — в англоязычной философии истории и в философии других «наук о духе». Согласно концепции западногерманского герменевтика К.-О. Апеля, отличительная черта гуманитарного познания и понимания в том, что исследователь способен иметь коммуникацию, связь с своим объектом исследования. Гемпелевский подход к «наукам о духе», как утверждает Апель, не учитывает специфику объектов гуманитарных дисциплин.²¹

Концепция Апеля подвергается критике израильским философом Е. Вейнрюбом. Последний пытается доказать, что история не принадлежит к числу наук, которые являются герменевтическими в том смысле, что допускают коммуникацию между исследователем и объектом исследования.²² Вейнрюб анализирует разницу между герменевтическим подходом в XIX веке и теперь. Он отмечает, что для герменевтиков XIX века основная идея заключалась в том, что объекты гуманитарного исследования принципиально сходны с самим исследователем и исследователь вследствие этого может «переигрывать», «воссоздавать» мысли исторических «агентов» и таким образом достичь понимания их действий. Современная же герменевтика (в лице Апеля), как утверждает Вейнрюб, подчеркивает, что специфическая черта гуманитарного понимания в общности языка субъекта и объекта исследования.²³ Словом, развитие герменевтики произошло под влиянием лингвистической философии Л. Виттгенштейна, П. Уйнца и др. Вейнрюб же пытается создать свою собственную непсихологическую концепцию «понимания» в истории, которая имеет некоторые гемпелевские черты и поэтому его концепцию можно рассматривать как защиту модели «охватывающего» зако-

¹⁹ K. Marc Wogau. Remarks on Nilson's Paper «On the Logic of Historical Explanation». — «Theoria», 1971, vol. 37, pp. 15—20, S. S. Nilson. Two Additional Remarks on the Logic of Historical Explanation. — «Theoria», 1974, vol. 40, pp. 1—8.

²⁰ S. S. Nilson. Two Additional Remarks on the Logic of Historical Explanation, p. 7—8, S. S. Nilson. Covering Laws in Historical Practice. — «Inquiry», 1971, vol. 14, pp. 445—463.

²¹ K.-O. Apel. A Priori Communication and the Foundation of the Humanities. — «Man and World», 1972, vol. 5, pp. 3—37.

²² E. Weinryb. Hermeneutics and History. — «Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie», 1976, Bd. 7, H. 2, SS. 327—339.

²³ Ibid., 329.

на. «Тот факт, что история занимается событиями прошлого, кажется мне хорошей основой применения дедуктивно-номологической (или статистической) модели в истории; несмотря на то, что мы не можем интервьюировать исторических героев, мы можем в истории использовать законоподобные обобщения о природе человека»,²⁴ — пишет Вейнрюб. Вейнрюб полагает, что историк действительно пытается достигнуть гипотетической коммуникации с «агентом» — историческим деятелем. Историк, согласно утверждению Вейнрюба, пытается идентифицировать себя с историческим «агентом», чтобы понять его поведение. Но эта идентификация, по мнению Вейнрюба, (и здесь опять сходство с Гемпелем) достигается посредством использования историком общих законов «природы человека» и «человеческого мышления».²⁵

У. Тодд, автор монографии «История как прикладная наука», подчеркивает, что он до определенной степени поддерживает концепцию Гемпеля и, что историки действительно предлагают нам «наброски объяснения».²⁶ Далее Тодд разъясняет, что законы, которыми пользуются историки в «набросках», намного более смутные, чем законы, которыми пользуются представители «социальных наук».

В то же время Тодд подчеркивает, что он не хочет рассматривать историю как «сырьевой материал» для других наук. В последнем утверждении Тодда мы видим защиту «автономности», истории, которая так характерна для противников Гемпеля. Тодд отмечает, что историк должен сформулировать «правила», которые «управляют» данной исторической ситуацией. Конкретные правила историк формулирует сам, как отмечает Тодд, более общие же правила историк заимствует из других общественных наук.²⁷ Тодд утверждает, что работа историка отличается от работы обществоведа (social scientist) тем, что историк скорее пытается пользоваться законами, а не открывать их».²⁸ Исходя из вышесказанного, Тодда можно считать умеренным гемпельянцем, который пытается соединить подходы Гемпеля и метод «переигрывания» Коллингвуда.²⁹ Необходимо отметить, что проблематика «охватывающих законов» и исторического объяснения занимает очень скромное место в книге Тодда. Основные идеи Тодда связаны с контрфактическими и оценочными высказываниями в истории, с проблемой моделирования и «симуляции» в истории

²⁴ Ibid., p. 333.

²⁵ Ibid., 338.

²⁶ W. Todd. History as Applied Science. A Philosophical Study. Detroit, 1972, pp. 239—240.

²⁷ Ibid., p. 240.

²⁸ Ibid., p. 240.

²⁹ Точку зрения автора на философию истории Коллингвуда см.: A. Pork. Ajalugu kui taasloomine. — «Looming», 1975, N 2.

вплоть до построения исторических моделей на ЭВМ (о которых Тодд, правда, говорит довольно абстрактно и неопределенно).

На заседании Аристотелевского общества Англии 8-го мая 1972 года был заслушан доклад Р. Аткинсона «Объяснение в истории».³⁰ Аткинсон готов признать, что объяснения через закон имеют место в истории, но полагает, что чрезмерная концентрация на модели закона искажает подлинные интересы историков. Самым адекватным отражением работы историка является, по мнению Аткинсона, концепция рассказа, нарратива.³¹ Аткинсон подчеркивает, что в исторических объяснениях через закон мы не достигаем дедуктивной строгости выведения.³² Английский философ отмечает, что законы истории напоминают правила в эстетике. Подобные правила имеют смысл, если «за ними» стоят какие-то конкретные примеры, конкретизирующие эти правила. Обобщения же в истории «указывают направление в сторону отдельных случаев, а не управляют ими».³³

Гемпелевская схема исторического объяснения подвергается критике и в работе канадского философа П. Х. Ноуелл-Смита.³⁴ Недостатком концепции Гемпеля является, по мнению Ноуелл-Смита, ее оторванность от практической работы историков. Историки объясняют, заявляет канадский философ, почему отдельные люди сделали в отдельные моменты времени то, что они сделали. А Гемпель предлагает, как утверждает Ноуелл-Смит, только схему объяснения общего социологического феномена. Иными словами, «Гемпель не описывает логику того, что делают историки, а скорее предлагает нам отказаться от исторического и заняться вместо этого научно-социологическим исследованием».³⁵ Вообще чувствуется, что Ноуелл-Смит питает симпатию к концепции своего соотечественника У. Дрэй. Модель объяснения в истории Ноуелла-Смита связана с нарративом, с «сердцевиной» всей истории, как он говорит. Интересно, что при более подробном знакомстве модель объяснения Ноуелл-Смита не так уж резко «антигемпелевская». Ноуелл-Смит допускает, что объясняющие нарративы могут включить обобщения о поведении людей, основываться на «квазидедуктивных связях», имеют общие «темы» или «паттерни». Словом, будучи философским оппонентом Гемпеля, Ноуелл-Смит предлагает вместо «охватывающих законов» общие «темы» или «паттерни» рассказа.

³⁰ R. F. Atkinson. *Explanation in History*. — «Proceedings of the Aristotelian Society», 1972, vol. 72, pp. 241—256.

³¹ О проблеме нарратива в западной философии истории см.: А. А. Порк. Проблема нарратива в англо-американской буржуазной методологии истории. Автореф. канд. дисс. Вильнюс, 1976.

³² R. F. Atkinson. *Op. cit.*, p. 244.

³³ *Ibid.*, p. 248.

³⁴ P. H. Nowell-Smith. *Historical Explanation*. — In: *Mind, Science and History*. Albany, 1970.

³⁵ *Ibid.*, p. 217.

Одна линия рассмотрения и анализа объяснения в истории и социальных науках в семидесятые годы связана с именем известного финского логика и философа Г. Г. фон Вригта. По мнению Вригта, мы можем в истории идей наблюдать две тенденции: аристотелевскую и галилейскую: «Галилейская традиция в науке развивается параллельно с прогрессом причинномеханистической точки зрения в попытках человека объяснить и предсказать явления, аристотелевская традиция связана с попытками сделать факты телеологически или финалистически понятными».³⁶ Соответственно Вригт анализирует и причинное объяснение и объяснение через указание на цели, т. е. в его терминологии телеологическое объяснение. Для понимания же концепции исторического и социального объяснения фон Вригта особенно важной представляется его схема «практического вывода». В своих работах Вригт дает несколько схем «практического вывода», одни из них являются более и другие — менее сложными. Одна из самых простых форм «практического вывода», по мнению Вригта, следующая:³⁷

А намеревается осуществлять р.

А считает, что он не может осуществлять р, если он не делает а.

Следовательно, А пытается сделать а.

Вригт отмечает, что схема практического вывода как бы перевернута телеологическим объяснением: объяснение мы начнем с того, что А сделал а, и рассматриваем из каких предпосылок данное положение следует. Следовательно, Вригт исходит здесь из понимания объяснения как вывода, но только вывода особого рода. Особенно важно то, что практический вывод, по мнению Вригта, не основывается на причинных законах, хотя он допускает, что от телеологического анализа можно перейти к причинному анализу.

Схемы Вригта характеризуются довольно большой абстрактностью, он мало выходит на конкретную историческую и социологическую проблематику, чтобы доказать применимость своих принципов.

Вригт не отрицает, что в исторической науке мы можем найти «настоящие» причинные объяснения, но типичные исторические объяснения Вригту кажутся имеющими «телеологический фон». Экспланадум и эксплананс в истории, как правило, по мнению Вригта, связаны с посылками практического вывода.³⁸ Типичное объяснение в истории не основывается на общих законах.³⁹ Как мы видим, в данном пункте Вригт солидарен с Дрэмем. В общем

³⁶ G. H. von Wright. *Explanation and Understanding*. London, 1971, pp. 2—3.

³⁷ Ibid., p. 96.

³⁸ Ibid., pp. 141—142.

³⁹ Ibid., p. 142.

можно сказать, что типичное «квазипричинное» (как он его называет) историческое объяснение для Вригта превращается в восстановление цепи «практических выводов», которые отражают мышление и поведение исторических деятелей.

При критической оценке концепций Вригта возникает немало проблем. Не является ли подобная схема вывода слишком тривиальной? Не является ли данная схема лишь одной из большого количества возможных объясняющих схем? Не приведет ли ставка на «практический вывод» просто к апологии традиционного идеалистического понимания истории, рассматривающее исторический процесс как сумму действий отдельных выдающихся личностей? Если мы понимаем Вригта правильно, то он настаивает на логической, а не на эмпирической природе схемы практического вывода. Но кажется, что схема практического вывода имеет большое значение для анализа реальных исторических объяснений все-таки тогда, когда она связана с эмпирическими закономерностями поведения человека.

В 1976 г. в 72 томе известной западной серии книг по философии науки «Синтез лайбнери» вышел сборник статей, посвященный критическому анализу концепций объяснения и понимания фон Вригта.⁴⁰ В указанном сборнике опубликованы некоторые материалы, представляющие интерес с точки зрения проблемы исторического объяснения. Концепцию объяснения Р. Мартина можно в известном смысле назвать «нарративистской». Он считает, что схема фон Вригта должна служить делу создания «непринужденного» исторического рассказа, нарратива, делу нарративного понимания. «Интегрированная модель объяснения» Р. Мартина пытается синтезировать нарративное понимание и объяснение на основе схемы практического вывода фон Вригта.⁴¹

Вторая важная идея Мартина заключается в критике самой схемы практического вывода фон Вригта. Схема фон Вригта, как было сказано выше, соединяет намерения, верования и действия людей и, видимо, имеет скорее логическую, чем эмпирическую природу. Мартин подчеркивает, что часто для объяснения отдельного поступка недостаточно указывать просто на то, во что «агент» верил. Надо еще понять, как «агент» мог верить, что данное действие может быть средством достижения его цели. Словом, Мартин призывает в определенном смысле к более глубокому рассмотрению самой связи между поступком и верованием, к поиску дополнительной информации о верованиях «агента», к тому, чтобы сделать связи верований, действий и целей «агента» «прозрачными», ясными.⁴²

⁴⁰ Essays on Explanation and Understanding. Ed. J. Manninen, R. Tuomela. Dordrecht, Boston, 1976.

⁴¹ R. Martin. Explanation and Understanding in History. — In: Essays on Explanation and Understanding, p. 9.

⁴² Ibid., p. 314.

Нам кажется, что призыв Мартина можно трактовать как попытку создания модели объяснения, более соответствующей реальным приемам мышления историка, чем абстрактная схема фон Вригта. В заключение можно сказать, что Мартин оставляет вопрос о связи логической схемы практического вывода фон Вригта с историческими законами неосвещенным. Он касается вопроса об общих законах практически только относительно «социальных наук» (экономика, социология, культурная антропология), а не в связи с историей. Что же касается вопроса о социальных науках, то Мартин не исключает возможности, что теории в таких науках являются причинными, состоят из общих законов. Но так ли это? По мнению Мартина, ответ на это может быть получен лишь вследствие дальнейших исследований.⁴³ Но важно то, что причинные законы, по мнению Мартина, как правило, несовместимы с синтезом нарративного понимания и объяснения на основе схемы фон Вригта, что характеризует историю. Словом, Мартин утверждает, что объяснение в истории имеет общую логическую схему практического вывода, а указанный вывод, по его мнению, не должен включать эмпирические или теоретические исторические законы.

А. Макинтайер концентрирует свое внимание на понятии причинного объяснения. Он критикует гемпелевскую концепцию исторического объяснения, не видит необходимости пользоваться общими законами в историческом причинном объяснении, подчеркивает нарративный аспект истории, пытается выработать понятие причинности, которое не зависит от понятия причинного закона.⁴⁴ В общем, можно сказать, что и Мартина и Макинтайера характеризует неприязнь к гемпелевской концепции исторического объяснения, что оба они являются сторонниками концепции о нарративной сущности истории.

Убежденным противником модели «охватывающего закона» является также Х. Фэйн. Он полагает, что причинное объяснение в истории не требует ссылки на какие-то «охватывающие» законы и вообще скептически настроен в отношении возможности сформулировать «охватывающие законы» в истории и в повседневной жизни. Для замены понятия закона Фэйн вводит весьма смутное понятие механизма: «Историки, если они пытаются найти причины, ищут социальные, политические или экономические механизмы. И так, как возможно вскрыть и понять механизм часов, не зная ничего о законах механики, историки могут вскрыть и понять механизм, скрывающийся за историческими событиями, не зная ничего о законах истории».⁴⁵

Оппонентом модели «охватывающего закона» является также

⁴³ Ibid., p. 327.

⁴⁴ A. McIntyre. Causality and History. — In: *Essays on Explanation and Understanding*, pp. 137—158.

⁴⁵ H. Fain. *Between Philosophy and History*. Princeton, 1970, p. 316.

Т. М. Гуд, философ университета Южной Каролины (США). Он отмечает, что гемпелевская теория исторического объяснения не является результатом тщательного исследования объяснений в истории, а скорее выводом из общей теории научного объяснения. Гуд не отрицает, что историки могут использовать обобщения, однако он не думает, что эти обобщения имеют характер законов.⁴⁶ Сам же Гуд опять-таки подчеркивает значение «объясняющего нарратива» для исторической науки.

В современной западной методологии археологи имеется ряд сторонников гемпелевской концепции объяснения (Л. Бинфорд, А. Сполдинг).⁴⁷ Реакцией на такие гемпелевские модели можно считать статью Т. Никклза.⁴⁸ Никклз подчеркивает, что в истории, социологии, археологии мы найдем достаточно много обобщающих формулировок. Но Никклз не уверен, являются ли эти обобщения законами, располагает ли археология на современном этапе знанием на уровне законов: «Но такие обобщения часто напоминают больше случайные обобщения, исторически ограниченные обобщения или социальные правила, чем законоподобные обобщения».⁴⁹ Идея самого Никклза заключается в том, что сингулярные причины объяснения в археологии не содержат высказываний, выражающих законы.⁵⁰

Проблема исторического объяснения затрагивается и в полемике по проблемам приема *Verstehen* между М. Скрайвеном и Г. Коэном. По мнению М. Скрайвена, *Verstehen* является «поставщиком» слабого знания. Скрайвен подчеркивает,⁵¹ что способом доказательства в «слабом» знании является ссылка на мнение «эксперта», и считает историю областью знания, где особенно заметно наличие «слабого» знания. К. Коэн в принципе согласен с самой характеристикой приема *Verstehen*, но думает, что указанный прием является нетипичным в историческом познании, поскольку исторические положения должны обладать «интерсубъективной верифицируемостью», не основываться только на мнениях «экспертов».⁵² Что же касается объяснения через общие

⁴⁶ T. M. Goode. Explanation, Expansion and the Aims of Historians. Toward an Alternative Account of Historical Explanation. — «Philosophy of the Social Sciences», 1977, vol. 7, p. 384.

⁴⁷ New Perspectives in Archaeology. Chicago, 1968; L. R. Binford. Some Comments of Historical Versus Processual Archaeology. — «Southwestern Journal of Anthropology», 1968, vol. 24, pp. 267—275.

⁴⁸ Th. Nickles. On the Independence of Singular Causal Explanation in Social Science: Archaeology. — «Philosophy of the Social Sciences», 1977, vol. 7, pp. 163—187.

⁴⁹ Ibid., p. 165.

⁵⁰ Ibid., p. 171—172.

⁵¹ M. Scriven. Verstehen Again. — «Theory and Decision», 1971, vol. 1, p. 385; M. Scriven. Logical Positivism and the Behavioural Sciences. — In: The Legacy of Logical Positivism. Baltimore, 1969.

⁵² H. Cohen. Das Verstehen and Historical Knowledge. — «American Philosophical Quarterly», 1973, vol. 10, pp. 299—306.

законы, то, по мнению Коэна, оно может служить лишь для уточнения процесса оправдывания имеющегося знания, а не для уточнения процесса исследования в истории.⁵³ Следовательно, в работе Коэна мы можем тоже найти своего рода косвенную оппозицию модели «охватывающего закона». В 1977 г. на страницах журнала «History and Theory» была опубликована статья Дж. Байрнеса, в которой пропагандируется большое значение психологических теорий для исторического объяснения поведения отдельных исторических деятелей.⁵⁴ Но Байрнес не занимает сколько-нибудь определенную позицию в вопросе об «охватывающих законах». В статье же Т. Клаймоу и П. Хоуеллса критикуется модель Гемпеля и они пытаются в качестве альтернативы ее рассматривать контрафактический анализ, анализ того, «что могло бы быть в истории».⁵⁵ Однако проблематика Хоуеллса-Клаймоу тоже стоит немного в стороне от магистральной линии полемики по «охватывающим законам» в англоязычной философии истории. Следует отметить еще попытку Г. Адельмана создать новую модель «рационального» объяснения, противостоящую как Гемпелю, так и Дрэю.⁵⁶

Весьма интересным явлением в англоязычной философии истории было опубликование книги американского философа Л. Голдстейна «Историческое познание».⁵⁷ Как отмечалось критиками, данная книга представляет «конструктивное» направление в истории, согласно которому историк «конструирует» прошлое из свидетельств.⁵⁸ Основной тезис Голдстейна по проблеме, интересующей нас здесь, заключается в том, что вся дискуссия об историческом объяснении не отражает специфику истории, подобные же проблемы объяснения, мол, существуют и в социологии, и в политической науке и поэтому вся проблема исторического объяснения имеет мало значения для философии истории.⁵⁹ Историк Г. Зинн высказывается еще категоричнее, заявляя, что вся философская дискуссия об исторических объяснениях бесполезна для историков и что философы просто пытаются ответить на вопросы, которые никто им не ставил.⁶⁰

⁵³ Ibid., p. 299.

⁵⁴ J. F. Byrnes. Suggestions on Writing the History of Psychological Data. — «History and Theory», 1977, vol. 16, pp. 297—305.

⁵⁵ T. A. Climo, P. G. Howells. Possible Worlds in Historical Explanations. — «History and Theory», 1976, vol. 15, pp. 1—20.

⁵⁶ О концепции Адельмана см. подробнее: А. А. Порк. К вопросу о «рациональном» объяснении в истории. — Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Труды философии XXI (в печати).

⁵⁷ L. J. Goldstein. Historical Knowing. London, Austin, 1976.

⁵⁸ P. H. Nowell-Smith. The Constructionist Theory of History. — «History and Theory», 1977, Beiheft 16; W. H. Walsh. Truth and Fact in History Reconsidered. — «History and Theory», 1977, Beiheft 16.

⁵⁹ L. J. Goldstein. Op. cit., p. 150—151.

⁶⁰ H. Zinn. The Politics of History. Boston, 1970, p. 321.

Какие выводы можно сделать из вышесказанного? Можно отметить, что отношение к «охватывающим законам» действительно дает нам «рамки» для группирования различных немарксистских концепций исторического объяснения в семидесятые годы. Каковы же эти группы? Во-первых, существует группа сторонников модифицированных версий гемпелевской модели исторического объяснения (Л. Аддис, Дж. Фетцер, П. Лэнгам, Дж. Уйздом, Э. Вейнрюб, У. Тодд). Во-вторых, можно говорить о целом ряде противников гемпелевской модели исторического объяснения (П. Х. Ноуелл-Смит, Г. фон Вригт, Р. Мартин, А. Макинтайер, Х. Фэйи, Т. Никклз, Т. М. Гуд). Несколько отдельно, на наш взгляд, стоит Г. Адельман, который пытается выйти из «рамок», заданных Гемпелем-Дрэм, путем анализа исторических текстов. В-четвертых, можно назвать еще Л. Гоулдстейна и Х. Зинна, которые рассматривают исторические объяснения как своего рода псевдопроблему.

ДУХОВНО-ПРАКТИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ПЕРВОНАЧАЛЬНОГО УПОТРЕБЛЕНИЯ ТЕРМИНА «WELTANSCHAUUNG»

Т. Киллак

Согласно распространенным взглядам, понятийное, терминологически оформленное изучение мировоззренческих вопросов началось в немецком идеализме на рубеже XVIII—XIX веков.

Несомненно, выдвижение этой проблематики в качестве особого предмета философского обсуждения указывает на реальную развернутость социально-исторического освоения человеком окружающего мира. Однако в традиции немецкого идеализма этому освоению приписывался не материальный, а идеалистический смысл, т. е. реальное отношение человека к окружающей действительности как основа любых воззрений на мир подменялось рефлексией этого отношения. Мировоззрение же в итоге представлялось выведенным из весьма специфического комплекса, условными эквивалентами которого выступали нравственная, эстетическая, религиозная и т. п. деятельности, сущностной стороной являлась идеалистически понятная практика, а терминологическим знаком служило так называемое «духовно-практическое» отношение к миру.

Данная статья, рассматривая духовно-практический смысл первоначального употребления термина «Weltanschauung», представляет, таким образом, попытку анализа одного частного, хотя и весьма важного, аспекта в развертывании терминологически зафиксированного осмысления мировоззренческих проблем.

Сам термин «Weltanschauung» был введен в научный обиход уже И. Кантом¹, однако развертывание его философского содер-

¹ См.: I. Kant. Gesammelte Schriften. Bd. V. Kritik der Urtheilskraft B., 1790, S. 254. Впрочем, Канта считают создателем термина целый ряд авторов. См., напр., P. Menzer. Weltanschauungsfragen. Stuttgart, 1918, S. 4; A. Götz. Weltanschauung. «Euphorion» 25; 1924, S. 43; J. Klein. Artikel «Weltanschauung». In: «Die Religion in Geschichte und Gegenwart», Bd. VI, Tübingen, 1962, S. 1604; H. Meier. Weltanschauung. Studien zur einer Geschichte und Theorie des Begriffs. Münster, 1970, S. 70. Следует особо отметить, что в русском издании 1966 года термин «Weltanschauung» переводится сочетанием «созерцание мира». См.: И. Кант. Соч., т. V, М., 1966, с. 262.

жания, естественно, несколько задерживалось. Тем не менее смысл термина, по мнению современных исследователей, считается сложившимся либо уже у И. Г. Фихте², либо его установление рассматривается в связи с философскими взглядами немецких романтиков, в особенности в связи со взглядами Ф. Шлейермахера³. Существует также мнение, что понятийное содержание термина «Weltanschauung» четко сформировалось впервые лишь в философии Гегеля.⁴

Существование подобного множества мнений, предполагая, разумеется, что этот перечень далеко еще не завершен, указывает не только на разногласия между исследователями в том, с какой именно философской школой или с каким именем связывать развитое, сформировавшееся философское содержание термина «Weltanschauung». Это расхождение указывает и на более менее конвенционный характер употребления термина. А в более широком плане оно свидетельствует также об ошибочном, с методологической точки зрения, отрыве изучаемой тематики от исторического процесса осмысления философией своих источников и предмета. Эта оторванность изучения единичного термина от общего историко-философского фона неизбежно приводит к поверхностному упрощению. Так, например, имеются утверждения, что разъяснение содержания термина «Weltanschauung» состоит просто-напросто в противопоставлении его рационально ориентированному мышлению.⁵

В итоге становление смысла термина «Weltanschauung» представляется не терминологическим обозначением уже сложившейся в философии рефлексии, а проявлением некоего агрегата более менее случайных обстоятельств. Фактически же в лице становления понятийного осмысления мировоззренческих вопросов приходится иметь дело не с какой-либо частной проблемой, а темой, непосредственно касающейся раскрытия

² Так, например, Х. Мейер выражает мнение, что Фихте в произведениях до 1800 г. придавал термину «первоначальную понятийную форму». См.: Н. Meier, op. cit., S. 76—77.

³ Такого мнения придерживается, например, В. Шуффенгауер. Он, впрочем, является пока и единственным марксистским автором, выразившим в небольшой статье о мировоззрении также свое мнение относительно вопроса о становлении первоначального философского смысла термина «Weltanschauung». См.: W. Schuffenhauer. Artikel «Weltanschauung». In: «Philosophisches Wörterbuch». Hg. G. Klaus. M. Bühr. Leipzig, 1974. Bd. 2. S. 1287—1289.

⁴ См.: H.-G. Gadamer. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen, 1960, S. 93.

⁵ «Мировоззрение в собственном смысле, — отмечает, например, Х. Мейер, — водворится в области иррациональной и принадлежит к пре-, пара- или метафилософской сферам.» См.: Н. Meier, op. cit., S. 6.

При этом, однако, не следует забывать, что несмотря на методологическую порочность и некоторую ограниченность выводов, буржуазными исследователями, а в особенности Х. Мейером, представлен ценный текстологический материал для дальнейшего изучения процесса терминологического осмысления мировоззренческих проблем.

характеристик самого философского мышления. Поэтому необходимо подчеркнуть, что в настоящей статье выдвижение самостоятельной значимости мировоззренческих проблем и их обозначение термином «Weltanschauung» рассматривается как следствие определенных сдвигов в самой философии, и, в первую очередь, как результат появления определенных гносеологических ориентаций.

Сформировавшиеся к новому времени гносеологические установки характеризуются как осознанной перестановкой: на место субъекта выдвигается сам человек в качестве его личностных или же сверхличностных духовных способностей, так и духовно-конструктивным отношением субъекта к окружающему миру в качестве объекта. Названное гносеологическое положение нашло свое кумулятивное выражение в философии Канта, с точки зрения которой, как отмечает В. А. Лекторский, «... объект познается и существует в качестве объекта лишь в формах деятельности субъекта...».⁶ Логическим следствием подобной познавательной установки явилось осознание ограниченности чисто теоретического подхода к миру. Это, в свою очередь, потребовало соответствующего дополнения последнего другими срезам конструктивной активности человека, неким совокупным выражением которых и выступала духовно-практическая деятельность.

Кроме того, период становления терминологически оформленного осмысления мировоззренческого подхода к действительности характеризовался коренными общественными переустройствами, ломкой старых ценностных систем. Немецкая буржуазная классическая философия как раз и пыталась решить традиционные, философско-познавательные проблемы в более широком контексте социальной обусловленности сознания, одним из аспектов которой выступает и практическая обусловленность. Разумеется, проблемы, связанные с анализом различных видов практическо-духовного отношения человека к действительности, изучались и на более ранних этапах развития философии. Однако их обсуждение велось не только как отделенное от целей анализа познавательной деятельности, но и даже как имевшее негативное (правда, с некоторыми исключениями) значение в отношении познания.

В противовес более ранним ступеням развития буржуазной мысли, в том числе и материалистическим тенденциям, немецкая буржуазная философия на рубеже XVIII—XIX веков, метко характеризуемая К. Марксом в лице философии И. Канта в качестве немецкой теории французской революции,⁷ включила анализ познавательной деятельности в контекст практического отноше-

⁶ В. А. Лекторский. Проблема субъекта и объекта в классической и современной буржуазной философии. М., 1965, с. 24.

⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, М., 1955, с. 88.

⁹ В. Ф. Асмус. Иммануил Кант. М., 1973, с. 61—62.

ния человека к миру. Так, например, гносеологические исследования, составляющие содержание «Критики чистого разума» и примыкающих к ней «Прологомен», по мнению самого Канта, имеют лишь отрицательное значение и служат, как отмечает В. Ф. Асмус, «... не для расширения знания, но лишь для определения границ познания, как средство, оберегающее от заблуждений. Вся работа, проделанная «Критикой чистого разума», должна, по мысли Канта, подготовить почву для обоснования практической философии...».⁸

Бесспорно, практическо-деятельная сторона отношения человека к миру развивалась в немецкой философии того периода на идеалистических основаниях, абстрактно, «... так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой».⁹ А это означало, что коренное изменение в осознании философией своих собственных же источников совершалось в форме метафизической абсолютизации определённых духовных сторон реального, конкретно-исторического отношения человека к миру. Поэтому на первый план выдвигалась не чувственная, материально-производственная деятельность общественного человека, а ее духовные эквиваленты, в том числе и различные виды оценочно-ориентировочной деятельности.

Причём выяснилось, что в условиях расширения оснований философского рассуждения, т. е. в условиях постановки общеприкладных проблем в контексте практики, неизбежно уточнение места самой философии в отношении обширного комплекса вопросов, связанных преимущественно с духовно-практическим отношением человека к миру. Это переосмысление роли философского анализа относительно практико-ценностных вопросов шло разными путями. Оно представлялось либо в качестве отдифференцирования практических вопросов от собственно философских, либо в виде включения их в философию. Последнее понималось самими философами как уточнение предмета философии. В ходе этой деятельности, прямым или косвенным образом, выяснялось и определялось также содержание термина «Weltanschauung».

Становление формы понятийной трактовки мировоззренческого подхода к действительности и представляет собой, таким образом, присоединение термина «Weltanschauung» к разрабатываемой мыслителями того периода философской проблематике, отражающей духовно-практическое отношение человека к миру. Разрабатываемое духовно-практическое содержание термина, выступившее в качестве определённого, среза реального, целостного отношения человека к миру, не исключало, как правило, и его прочих оттенков. Сам же этот процесс терминологически оформленного осознания мировоззренческих явлений,

⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, с. 1.

отождествивший мировоззрение с духовно-практическим подходом к действительности, являлся своего рода «побочным результатом» более глубокого осмысления философией своих собственных корней.

Установление смысла нововведённого термина «Weltanschauung», и в особенности определение его места относительно системы традиционных, установившихся понятий философии, представляют собой постепенно все более разветвляющийся процесс.

Предметом же настоящей статьи является рассмотрение некоторых, релевантных с точки зрения изучаемой тематики, исторических взглядов тех мыслителей прошлого, с именами которых современные авторы так или иначе связывают становление первоначального смысла термина «Weltanschauung».

* * *

Кант, первым употребивший термин «Weltanschauung», закрепляет за ним содержание, связанное преимущественно с процессами чувственного познания. Сам этот термин встречается у Канта, по свидетельству П. Менцера, лишь один единственный раз в «Критике способности суждения».¹⁰ Говоря о возвышенном как об эстетическом расположении души, Кант связывает термин «Weltanschauung» с содержанием, которое, выступая в качестве пустого явления, имеет своим субстратом идею ноумена, позволяющего охватывать «бесконечное чувственно воспринимаемого мира целиком».¹¹ Из самого текста выясняется, что Кант заменил обычный для него термин «Anschauung», обозначающий способность чувственного познания, словом «Weltanschauung» далеко не случайно. Кант, употребляя термин в контексте анализа эстетической способности суждения, подчеркивает специфический характер созерцания в рамках суждений о возвышенном. Их своеобразие состоит в том, что в случае обнаружения возвышенного расположения души созерцание природы «вносит идею её бесконечности»¹², т. е. природа созерцается как некое целое, как «Welt». Следовательно, у Канта «Weltanschauung», помимо своего непосредственного значения в качестве чувственного явления идей ноумена, имеет также и более обширный, а именно эстетический смысл. Разумеется, созерцание мира в рамках эстетических идей — это далеко еще не интеллектуальное содержание абсолюта, приписываемое Кантом одному лишь богу. Однако природа эстетических идей, по Канту, заключается именно в том, что в них налицо стремление «...к чему-то лежащему

¹⁰ См.: P. Menzer. op. cit., S. 4.

¹¹ И. Кант. Сочинения в шести томах. Т. 5, М., 1966, с. 262.

¹² Там же.

за пределами опыта...».¹³ Для познавательного созерцания выход за пределы опыта недостижим. Однако воображение в качестве эстетической идеи «...очень сильно в созерцании как бы другой природы из материала, который ему даёт действительная природа».¹⁴ То есть, разъясняет Кант, в продуктивном воображении материал природы «...может быть нами переработан в нечто совершенно другое, а именно в то, что превосходит природу.»¹⁵ Поэтому воображение как продуктивная человеческая способность постоянно пытающаяся «...приблизиться к изображению понятий разума (интеллектуальных идей)...»,¹⁶ но все же остающаяся представлением, для которого «...никакая определенная мысль, т. е. никакое **понятие**, не может быть адекватной...»,¹⁷ есть определенный синтез разума и чувства. Сущностью этого синтеза является конструктивное отношение к миру, созидающее мир в его целостности. Кант указывает, что эстетическое применение воображения отличается от познавательного его применения главным образом тем, что оно субъективно.¹⁸

Эстетический контекст, разумеется, сообщает термину «Weltanschauung» свою специфику. В итоге «Weltanschauung» вырастает у Канта из дуалистического противопоставления чувственного опыта и умопостигаемых понятий, обозначая определенный момент субъективного снятия этой дихотомизации при помощи эстетико-конструктивного отношения к миру в его целостности. Можно сказать, что «Weltanschauung» у Канта имеет ярко выраженный практический смысл, хотя и в словоупотреблении самого Канта он непосредственно не относится к этико-практической сфере. Так как способность художественного творчества имеет для Канта особый, синтезирующий природу и свободу смысл,¹⁹ то собственно практическая установка, предполагающая, по Канту, лишь должностную интеграцию природы в сфере свободы, является не более, чем одним из моментов продуктивного, созидательного преобразования мира посредством эстетических идей. И на самом деле, моральное требование к действительности у Канта выступает заведомо в качестве безрезультатной задачи «доброй воли», так как осуществление гармонии

¹³ И. Кант. Соч. в шести томах. Т. 5, М., 1966, с. 331.

¹⁴ Там же, с. 330.

¹⁵ Там же, с. 331.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же, с. 330.

¹⁸ Там же, с. 334.

¹⁹ Об эстетическом у Канта как о связующем звене, снимающем дуализм чувства и рассудка, природы и свободы, говорится много. См., напр.: Г. В. Ф. Гегель. Эстетика, т. IV, М., 1973, с. 58. А. В. Гулыга. Место эстетики в философской системе Канта. Сб.: Философия Канта и современность. М., 1974, с. 267—288; Лекции по истории эстетики. Кн. 2, Л., 1974, с. 86, 49—68.

между ней и чувственностью переносится в потусторонний мир.²⁰

Однако реальный синтез, в свою очередь, требует для своего осуществления кумуляции весьма редких, даже чрезвычайных способностей, вместе сосуществующих лишь в художественном гении. Поэтому практическое отношение к миру, представляющее собой определённый момент в движении к осуществлённому эстетическому идеалу, сохраняет за собой вполне самостоятельное значение. Более того, заинтересованная в добре активность выступает у Канта интегратором знания в совокупность существенных целей человеческого разума.²¹ «Существенные цели», в свою очередь, определяются Кантом как «предназначение человека»,²² содержание которого так или иначе составляет ценностное, этико-долженствующее отношение к миру.²³

Этико-практический синтез человека с миром и одновременное его связывание с термином «Weltanschauung» осуществлялось уже в философии Иоганна Готлиба Фихте.

В начале своего творческого пути попытки преодоления дуализма чувственности и моральной свободы приводят Фихте к идеалистическому возвышению духовной практики вообще, и религиозно-этической её стороны, в частности. В своём «Опыте критики всяческого откровения», вышедшем впервые в 1792 году, Фихте заявляет, что единство природной причинности и моральной свободы можно достигнуть лишь при помощи некоего высшего эстетического принципа, содержанием которого является бог. Бог, по Фихте, в качестве морального законодателя обуславливает единый мировой порядок. «В боге, — говорит Фихте, — соединены оба законодательства (т. е. законодательство природное и моральное — Т. К.) и его мировоззрение составляет основу каждого принципа, от которого они оба зависят»²⁴.

Тем самым кантовский смысл термина «Weltanschauung», в качестве определенной тотальности чувственного в эстетической идеи, превращался в учении откровения Фихте в некоторое приложение бога, который созидает некий мировой порядок синтезом природы согласно законам морали»^{24а}.

По мере того, как Фихте развёртывает своё наукоучение, изменяется и содержание, приписываемое термину «Weltan-

²⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, М., 1955, с. 182.

²¹ И. Кант. Сочинения в шести томах. Т. 3, М., 1964, с. 684.

²² Там же, с. 685.

²³ Безусловно, у Канта еще не наблюдается проблематика ценностей в смысле неокантианской аксиологии. Терминология Канта движется ещё в пределах античного и христианского языка «... Но мысль Канта уже занята проблемой ценностей». См.: E. Troeltsch. Historismus und seine Probleme. Tübingen, 1922, S. 206.

²⁴ См.: J. G. Fichte. Sämmtliche Werke. 5. Bd., 2. Abth., Berlin, 1845, S. 108.

^{24а} Там же.

schauung». Уже в «Основах естественного права по принципам наукоучения», вышедшем впервые в 1796 году, Фихте ставит термин «Weltanschauung» в контекст своей субъективистской философии свободы. «Разумное существо, — говорит Фихте, — не может свою деятельность в мировоззрении определять как таковую (т. е. определять в качестве свободной — Т. К.); потому что эта деятельность, соответственно своему понятию, не может быть отнесена к созерцающему...»²⁵ «Деятельность в мировоззрении» «... лежит вне его (т. е. вне созерцающего — Т. К.) и противопоставлено ему, имея своим объектом мир...»²⁶ «... Свободная деятельность, — объясняет Фихте, — должна быть ограничена через деятельность в мировоззрении, т. е. деятельность в мировоззрении является свободной деятельностью в состоянии связанности; и наоборот, свободная деятельность есть таковая, осуществляющаяся в мировоззрении деятельность, когда связанность отпадает... Свободная деятельность..., следовательно, есть воздействие на объекты, и созерцание является снятым через оказываемую свободную активность самого разумного существа».²⁷

Фихте, таким образом, в определенной мере возобновляет кантовское понимание мировоззрения, хотя чувственный мир в его осмыслении, уже в принципе не может оказаться чем-то относительно самостоятельным вроде кантовской идеи «вещи в себе», а представляет собой, с самого начала, только лишь полагание субъектом некоторого «не-я». В философии Фихте, как известно, определение субъекта через объект имеет место лишь как низшая ступень познания, выражающее строгую ограниченность бессознательной формы продуктивности трансцендентального «я». Фихтеанская философия свободы, наукоучение, как он сам её определяет, поэтому уже не может отождествляться с мировоззрением, а наоборот, мировоззрение в некотором смысле даже противопоставляется ей. Хотя философское содержание термина «Weltanschauung» сохраняет и впредь за собой общую духовно-практическую ориентацию, ибо оно рассматривается в качестве возможного предиката нравственно-практической деятельности трансцендентального «я» как логического субъекта,²⁸ оно всё же уже никак не является идентичной этой деятельности по объёму. Конституирующая активность трансцендентального «я» соприкасается с мировоззрением только лишь в акте самоотрицания, т. е. тогда, когда «я» полагает себя в качестве определяемого через «не-я». Тем самым, свободная деятельность полагает мир

²⁵ См.: J. G. Fichte. Sämtliche Werke. 3. Bd., 2. Abth., Berlin, 1845, S. 18.

²⁶ См.: J. G. Fichte. Там же, S. 18.

²⁷ См.: J. G. Fichte. Там же, S. 19.

²⁸ См.: Там же.

как свой антитезис, поэтому, наряду с духовно-практическим определением термина «Weltanschauung», выдвигается на передний план и отнесённость «деятельности в мировоззрении» к чувственному миру, которая с точки зрения философии Фихте, выявляет ограниченность свободной деятельности, ее связанность. Однако эта «связанная» деятельность, выступая всё же в роли определенного способа самоконституирования трансцендентального «я», оказывается фактически также продуктивной, с той лишь существенной разницей, что она осуществляется на бессознательном уровне.²⁹

Итак, предполагаемый философией свободы широкий диапазон различных смысловых оттенков «деятельности в мировоззрении» концентрируется вокруг двух основных значений. Во-первых, «деятельность в мировоззрении» поскольку она является атрибутом практической дедукции от «я» к «не-я», непременно носит и сама практический характер. Если чувственный мир выведен из понятия морального мира, а именно так утверждает Фихте в «Назначении человека»,³⁰ то всё, так или иначе относящееся к сфере чувственности, в том числе и его созерцание, выступает перед «я» лишь как созидание его творческо-преобразующей, моральной практики. С этой точки зрения «деятельность в мировоззрении» неизбежно приобретает субъективистский характер. Абсолютизация субъективности и составляет один из смысловых полюсов термина «Weltanschauung».

Далее. Творческое отношение духа к миру требует, по замыслам Фихте, утверждение мира лишь ради создания среды для совершения морального самоутверждения. С другой стороны, если чувственный мир рассматривается не только в точки зрения результата практической активности духа, но и в качестве некой совокупности более или менее объективных обстоятельств, не зависящих от самого субъекта и противостоящих его творческому развертыванию, то «деятельность в мировоззрении» выступает у Фихте уже как нечто, выражающее ограниченность субъективного творческого начала. То есть, в мировоззрении собственно творческий, деятельный момент отступает. А на передний план выдвигается связанность духа с определенными, не зависящими от субъекта объективными структурами чувственного мира. Таким образом, смысловое содержание термина «Weltanschauung» обнаруживает наряду с духовно-практическим аспектом и некие предпосылки, позволяющие предугадывать в его значении, правда, до сих пор еще синкретическом, определенные черты сходства со смысловым полем термина «картина мира».

Во взглядах самого Фихте эта связанность как необходимая сторона любой человеческой деятельности рассматривается по-

²⁹ См.: K. Vorländer. Geschichte der Philosophie. B. II, Leipzig, 1913, S. 275.

³⁰ См.: J. G. Fichte. Die Bestimmung des Menschen. Leipzig, 1976, S. 93.

разному. Если с точки зрения «Наукоучения» эта связанность творческой активности духа оценивается самим Фихте как просто бессознательное творчество, то уже на более позднем этапе Фихте приписывает мировоззрению в целом более объективное значение. Объективность мировоззрения Фихте усматривает в том, что оно выражает «объективное воззрение силы жизни»,³¹ принадлежащее не какому-нибудь отдельному индивиду, а некоему нерасчлененному, единому «я». Подобные взгляды, несомненно, «... ближе к объективному идеализму, но из рамок идеализма субъективного до конца Фихте не выходит, поскольку материальный мир остается в прежнем статусе созерцающего переживания некоторого субъекта, пусть и существующего объективно».³²

Таким образом, четко вырисовывается и второй, противоположный субъективистскому, полюс смыслового содержания термина «Weltanschauung», его объективность. Бессознательный характер «деятельности в мировоззрении» у Фихте в то же время можно рассматривать и как звено, связывающее субъективистский смысл мировоззрения с объективным содержанием. Однако дальнейшая разработка буржуазными мыслителями философского содержания термина «Weltanschauung» акцентировала именно субъективистский, а также бессознательный характер мировоззренческого подхода к миру, получивший первое свое развитие уже в философии Фихте.

В философии Ф. Шлейермахера³³ термин «Weltanschauung» употребляется, прежде всего, в связи с различием способов и форм постижения бытия в его конечности и бесконечности.³⁴ Сфера конечного, т. е. мир в его многообразных явлениях онтологически тождествен со сферой бесконечного, т. е. с мирозданием-универсумом в его единстве или богом, которого мы можем

³¹ См.: J. G. Fichte. Sämtliche Werke. 2. Bd., 1. Abth., Berlin, 1845, S. 639.

³² См.: И. С. Нарский. Западно-европейская философия XIX века. М., 1976, с. 195—196.

³³ В целях общей характеристики его философских взглядов, приведем одно замечание Гегеля. Гегель метко называет философию Шлейермахера «субъект-объективностью созерцания универсума», оставшееся все же «чем-то особенным и субъективным». См.: Г. В. Гегель. Эстетика. т. IV, М., 1973, с. 65.

³⁴ В первую очередь, это различие относится к «Речам о религии...» Шлейермахера, написанным в 1799 году См.: Fr. Schleiermacher. Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin, 1806. На уровне же абстрактных идей мира и бога, в плане собственно философского рассуждения, Шлейермахером подчеркиваются не признаки конечности мира и бесконечности бога, а лишенное единства противоречивое многообразие в идее мира и лишенное многообразия единство в идее бога. См.: Fr. Schleiermacher. Dialektik. Aus Schleiermachers handschriftlichen Nachlasse. Sämtliche Werke. Bd., 4, Th. 2, Berlin, 1839, S. 162. См. также: F. Ueberweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie. T. IV. Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart. Berlin, 1923. S. 124.

«знать только в нас и в вещах, но не... вне мира и не в себе самом».³⁵ Однако с точки зрения постижения предполагаемого Шлейермахером знания о бытии в единстве идеального и реального, т. е. гносеологически, эти сферы разъединены.

В «Речах о религии...» Шлейермахер придерживается мнения о связи человека с бытием, которое может осуществляться в трёх основных формах — в спекулятивной, практической и религиозной. При этом разумные формы познания — спекулятивная и практическая — ограничены постижением бытия в его единичности и многообразности. Религиозно-мистическая форма связи человека с единым бытием-богом через соприкосновение единичности и многообразности с бесконечностью в религиозном чувстве является, в свою очередь, одновременно как трансцендентальной основой форм постижения конечности, так и их осуществлением и снятием.

Словосочетание «Weltanschauung» в собственном смысле не относится отдельно ни к одной из названных форм отношения человека к бытию, однако слагаемое «Anschauung» употребляется Шлейермахером как в связи с научным познанием, направленным на раскрытие сущности единичных вещей, так и в связи с постижением бога.

Термину «Anschauung» (созерцание) вообще принадлежит в философии Шлейермахера видное место. Шлейермахер неоднократно говорит о созерцании бога (Anschauung Gottes), а также о науке как о завершённом созерцании. В собственно гносеологическом смысле созерцание у Шлейермахера представляет собой высшую форму знания, соединяющее в гармоническое целое органическую (чувственную) и интеллектуальную (рациональную) стороны познающего разума.³⁶ При этом созерцание как высшая форма знания нацелено на охват некой целостности, т. к. предполагает связь «...каждой мысли с тотальностью воспринимаемого и каждого восприятия с тотальностью мыслимого».³⁷ Однако «наука как завершённое созерцание»³⁸ — это лишь бытие конечных вещей в человеческом разуме,³⁹ а не связь человека с бытием в его единстве. Последнее вообще рационально не постижимо, считает Шлейермахер, так как реальная связь человека с единым бытием дана ему лишь в религиозно-мистическом переживании бытия. Религия говорит Шлейермахер не изучает «...сущность некоего конечного в противоположность другому конечному, а является непосредственным восприятием

³⁵ Fr. Schleiermacher. Dialektik. Berlin, 1839, S. 154.

³⁶ Fr. Schleiermacher. Dialektik. Aus ... Sämtliche Werke. Bd. 4, The. 2, Berlin, 1839, S. 62.

³⁷ Fr. Schleiermacher. Dialektik. Aus ... Sämtliche Werke. Bd. 4, The. 2, Berlin, 1839, S. 393.

³⁸ Fr. Schleiermacher. Über die Religion. Reden ... Berlin, 1806, S. 65.

³⁹ Ibidem, S. 66.

единого бытия любого конечного в бесконечном и, через бесконечное, любого временного в вечном и через вечное». ⁴⁰ Придавая религии совершенно особое место в постижении бытия в его единстве, Шлейермахер подчеркивает, что сущность ее сконцентрирована в специфическом чувстве абсолютной зависимости от бога. ⁴¹

Иррациональное проникновение в бесконечное, заполняющее человеческую душу чувством полной зависимости от бога, выступает, по Шлейермахеру, в качестве трансцендентальной основы разумного переживания бытия посредством чувства свободы относительно окружающих человека конечных сущностей. То есть, наряду с религиозным отношением к бытию в его единстве, а также со спекулятивным отношением к единичным вещам, Шлейермахер допускает практическое или, в более узком смысле, нравственное отношение к сфере конечного. Последнее представляет собой бытие человеческого разума в вещах, ⁴² по отношению к которым разум обнаруживает свою организующую и символизирующую функции. ⁴³ В итоге метафизическое и практическое отношение человека к конечности резко отличается от его отношения к бесконечному единству бытия в боге. Если к первому человек относится в качестве свободно деятельного агента, то в отношении бесконечного бытия в боге он проявляет себя лишь как существо чисто испытывающее. ⁴⁴

Человек, согласно взглядам Шлейермахера, выступает в сфере своего наличного бытия как познающее и разумно-деятельное существо. Человеческий разум, сторонами которого выступают знание и воля, не допускает чистой пассивности. ⁴⁵ Поэтому «мир..., — по Шлейермахеру, — является творением.» ⁴⁶ Мировоззрение же выступает как спонтанное в своей сущности «...установление первоначальной упорядоченности» ⁴⁷ в данном разуму многообразии, как созидание некой начальной целостности в ограниченно обозреваемом человеком мире. Как созерцание тотальности единичных вещей, постигаемое посредством науки и практики, мировоззрение не предоставляет человеку соприкосновения с единой сущностью бытия. Поэтому термин

⁴⁰ Fr. Schleiermacher. *Über die Religion. Reden ...* Berlin, 1806, S. 60.

⁴¹ Fr. Schleiermacher. *Der christliche Glaube nach dem Grundsätzen der evangelischen Kirche. Sämmtliche Werke. I Abth. Zur Theologie. Bd. 3,* Berlin, 1842, S. 182.

⁴² Fr. Schleiermacher. *Über die Religion. Reden ...* Berlin, 1806, S. 66.

⁴³ Fr. Schleiermacher. *Entwurf eines Systems der Sittenlehre. Sämmtliche Werke, Bd. 5.* Berlin, 1835, S. 88—92.

⁴⁴ J. Rehmke. *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* Berlin, 1896,, S. 286.

⁴⁵ Fr. Schleiermacher. *Dialektik. Aus ... Sämmtliche Werke. Bd. 4, Th. 2,* Berlin, 1839, S. 41.

⁴⁶ Fr. Schleiermacher. *Über die Religion. Reden ...* Berlin, 1806, S. 120.

⁴⁷ Ibidem.

«Weltanschauung» у Шлейермахера обозначает некое промежуточное положение между охватыванием человеком единичных сущностей и постижением единого бытия. Охарактеризованное Шлейермахером в качестве «порядка», «гармонии», мировоззрение выступает, в конечном счете, как разумный охват единичных сущностей в их многообразии и, исходящее отсюда, созидательное утверждение их тотальной целостности. Мировоззрение у Шлейермахера отличается от трансцендентальной идеи мира. Последняя представляется ему конечной целью познания, «неизвестной величиной», «формулой, подлежащей заполнению».⁴⁸ Представляется, что мировоззрение у Шлейермахера, как взаимопроникновение знания и воли, обозначает, в противоположность трансцендентальной идеи мира, не столько знание в его становлении, сколько знание в форме убеждения.⁴⁹ В соответствии с этим, мировоззрение характеризует не столько знание в его движении, сколько знание в его отношении к духовно-практическому применению.

Так как религиозный мистицизм является для Шлейермахера необходимым звеном в связи человека с бытием, то вполне закономерно, что мировоззрение также имеет своей необходимой предпосылкой религию. «... Телесное постигается впервые только через духовную природу, через внутреннее».⁵⁰ «... Душа, — утверждает Шлейермахер, — обращает свой взор на религию и берёт оттуда воззрение на мир.»⁵¹ Следовательно, рациональное содержание мировоззрения у Шлейермахера — это скорее признак его ограниченности, чем совершенства, так как рациональное существует лишь благодаря мистической связи с богом.⁵²

Выдвижение чисто личностных чувств в качестве основы постижения бытия сообщает всей концепции Шлейермахера, кроме иррациональности, еще и ярко субъективистский смысл. Прав Гегель, когда он, говоря о «субъект-объективности» созерцания универсума у Шлейермахера, иронически отмечает, что последний превращает религию в дело виртуозности «религиозного художника». Гегель, высмеивая понимание религии у Шлейермахера, отмечает, что через выделение субъективистского

⁴⁸ Fr. Schleiermacher. Dialektik. Aus ... Sämtliche Werke. Bd. 4, Th. 2, Berlin, 1839, S. 168.

⁴⁹ Подлинное знание, говорит по этому поводу Шлейермахер, всегда выступает в качестве убеждения. См.: Fr. Schleiermacher. Ibidem, S. 148.

⁵⁰ Fr. Schleiermacher. Über die Religion. Reden ... Berlin, 1806, S. 126.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Подчеркивание внутренней связи мировоззрения с религией у Шлейермахера оправдано и неизбежно. Однако при этом не следует упускать из виду, что собственно мировоззрение у Шлейермахера — это антитезис человеческой пассивности в религиозном чувстве. Ошибаются те авторы, которые вместе с выдвижением религиозного фона употребления термина «Weltanschauung» упускают его другие значения. Частично это относится, например, к X. Мейеру. См.: H. Meier. Op. cit., S. 87—91.

начала в качестве истины созерцания универсума, увековечивает «искусство без художественного произведения.»⁵³

Гегелевскую критику, метко отмечающую основные черты сходства и различия между гипертрофированным эстетизмом романтиков и религиозными позициями Шлейермахера, в равной мере можно отнести и к осмыслению мировоззрения. В соответствии со своими романтико-эстетическими установками в мировоззрении, как оно понимается Шлейермахером, всякий индивид подобен художнику, который рассматривает мир конечных вещей как материал, подлежащий необходимому духовно-практическому преобразованию в соответствии с характеристиками индивидуально-духовного склада личности. Тем самым, осмысление Шлейермахером термина «Weltanschauung» резко отличается от соответствующего словоупотребления у Фихте. Если у него термин «Weltanschauung» выступал в качестве обозначения определенного синтеза в рамках рационально функционирующей трансцендентальной субъективности, то у Шлейермахера оно концентрирует в себе прежде своего признаки религиозно-окрашенного волевого самовыражения субъективности эмпирического индивида, которое, с его точки зрения, только и может выступать подлинным проявлением. Поэтому мировоззрение в лице субъективно-партикулярного понимания мира конечности — это лишь определенная, ограниченная в своей спекулятивности и практичности форма установления целостности в многообразном, для которой принципиально не постижимо интегральное освоение единой сущности бытия.

В словоупотреблении Гегеля термин «Weltanschauung» приобрел весьма прочное место. Он встречается как в аутентичных текстах самого Гегеля, так и в текстах его лекций, изданных учениками. Развернутое раскрытие термина, а также и самое сущностное его изложение содержится в его «Феноменологии духа».

Смысловое содержание, обозначаемое термином «Weltanschauung», выделяется Гегелем в «Феноменологии духа» по признаку его морального характера. Гегель, говоря о развитии нравственного духа, употребляет для обозначения одного определенного его состояния термин «моральное мировоззрение» (moralische Weltanschauung).⁵⁴ Поэтому необходимым ключом к пониманию философского содержания термина «Weltanschauung» выступает осмысление моральности как определяющего атрибута мировоззрения. Гегель, исходя из дуалистической разрозненности морального сознания, экспонирующее якобы разрыв нравственного долга и действительности, имеет, собственно, «...в виду своих философских предшественников,

⁵³ Г. В. Ф. Гегель. Эстетика. Т. 4, с. 65.

⁵⁴ См.: Гегель. Сочинения. Т. IV, М., 1959, с. 322—339.

Канта и романтиков, т. е. их понимание морали, которое он, однако, не пересматривает содержательно, а в основном сохраняет».⁵⁵ Продолжение кантовского понимания морали, а также ее рассмотрение в качестве существенного свойства мировоззрения однозначно указывает на ту философскую доктрину самопознания абсолютной идеи, с точки зрения которой мораль является лишь метафизически-ограниченным моментом, подлежащим снятию. Гегель, точнее, придерживается мнения, что при помощи термина «Weltanschauung» он экспонирует «метафизическую» недалекость практической философии Канта, дуалистическая природа которой оказывается снятой в его собственной системе абсолютного идеализма.

Характерной чертой дуалистической сущности практической философии, обозначаемой в «Феноменологии духа» термином «moralische Weltanschauung», выступает, как уже отмечалось, отрыв морального долга как от противостоящего ему мира, так и от чувственности. «Моральное самосознание, — отмечает Гегель, — есть нечто иное, нежели предмет, есть не-гармония между сознанием долга и действительностью и притом его собственной действительностью.»⁵⁶ В результате дуалистического разрыва сознания (с точки зрения морального сознания — долга) и действительности, дух относится к окружающему миру как к чуждой себе сущности. Более того, действительность для морального взгляда, для практической идеи вообще, оказывается фактически «непреодолимым пределом».⁵⁷ Рассматривая практическое отношение к миру в качестве органиченного, релятивного момента абсолютного знания, Гегель высказывает мысль, что «... в практической идее ... понятие как действительное противостоит действительному.»⁵⁸ Оторванность практической идеи от противостоящего и «предельного» ей мира порождает пренебрежительное отношение к нему. Гегель указывает, что в дуалистически истолкованной практической идее мир считается «... тем, что само по себе ничтожно и что должно получить свое истинное определение и единственную ценность лишь через благие цели».⁵⁹ Моральное мировоззрение, считает Гегель в «Феноменологии духа», представляет собой соотношение морального и природного бытия, в основе которого лежит «... сознание единственной существенности долга и сознание полной несамостоятельности и несущественности природы».⁶⁰ В результате разрыва долга и действительности теряется истина единства бытия. «... Это единство всегда остается чем-то только долженствующим быть, —

⁵⁵ О. Г. Дробницкий. Проблемы нравственности. М., 1977, с. 243.

⁵⁶ Гегель. Соч., т. IV, с. 329.

⁵⁷ Г. В. Ф. Гегель. Наука логики. Т. 3, М., 1972, с. 284.

⁵⁸ Гегель. Наука логики. Т. III, М., 1972, с. 281.

⁵⁹ Там же, 284.

⁶⁰ Гегель. Соч., т. IV, с. 323.

утверждает Гегель в «Энциклопедии философских наук», критикуя позицию Фихте, — ибо с самого начала допущена предположка, что «я» и «не-я» в их раздельности, в их конечности, суть нечто абсолютное». ⁶¹ Другими словами, Гегель считает, что знание, с позиции дуализма, необходимо оборачивается в пустое морализирование. То есть сознание в моральном мировоззрении вместо того, чтобы постигать единую истину бытия «... везде поступает сообразно некоторому основанию, исходя из которого оно устанавливает предметную сущность; оно, следовательно, знает последнюю как себя, ибо оно знает себя как то деятельное, которое его создает». ⁶² Следовательно, характерной чертой морального мировоззрения, по Гегелю, оказывается не восстановление истины единого бытия в понятиях, а вечное предъявление требований окружающему миру и духовная его конструкция соответственно долгу, ибо содержание мировоззрения «... устанавливается так, что бытие есть некоторое представленное бытие, и эта связь бытия и мышления выражается как то, что она есть на деле, как процесс представления». ⁶³ Представление, в терминологии Гегеля, — это формальное отношение духа к себе, характеризующееся приобретением достоверности самого себя, ибо то, «... что оно считает субъективно согласующимся с объектом, — то оно и называет истинным, сколь бы незначительным и дурным ни было содержание этого субъективного». ⁶⁴ Требования абстрактного долга к окружающему миру не устанавливают действительную гармонию, а лишь постулируют ее, т. е. выдвигают ее субъективистский вариант. Поэтому «абсолютным моментом моральности» считается Гегелем «индивидуальное убеждение». ⁶⁵ В итоге, указывает Гегель, моральное мировоззрение неизбежно впадает во внутреннюю противоречивость, характеризующуюся вечным скитанием сознания между долгом и действительностью, постоянным «растворением моральности в не-моральности», ее «убыванием», а также продолжающимся «выдаванием за сущность противоположного». Только лишь «чистая совесть» (Gewissen) частично снимает дуалистические опосредствования морального мировоззрения и, отвергая его, совершает реальный шаг на пути постижения истины.

Сущность и место морального мировоззрения в отношении собственной философской системы Гегеля сжато выражены в оценке моральности как «бытия в себе». «... Дабы она имела место, — говорит Гегель относительно моральности, — конечная

⁶¹ Г. В. Ф. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 3, М., 1977, с. 223.

⁶² Гегель. Соч., т. IV, с. 330.

⁶³ Гегель. Соч., т. IV, с. 329.

⁶⁴ Г. В. Ф. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 3, М., 1977, с. 223.

⁶⁵ Гегель. Соч., т. IV, с. 323.

цель мира не может быть осуществлена».⁶⁶ Однако моральное мировоззрение, выступающее у Гегеля синонимом «дуалистической» философской установки, в то же время является «... выражением нравственной идеи, развивающейся в форме деятельной субъективности».⁶⁷ Поэтому мировоззрение в качестве снятой ступени саморазвития нравственного духа, хотя и представляет его субъективистскую, ограниченную в своей конечности сторону, выступает также необходимым его моментом. Тем самым не вызывает, наверняка, возражений утверждение Х. Мейера о том, что Гегель допускал у термина «Weltanschauung» наряду с субъективистским значением и некоторое объективное содержание.⁶⁸ Основания такого вывода подкрепляются тем фактом, что в лекциях Гегеля термин употребляется также и для обозначения определенных совокупных состояний в ходе развития духа, в лице различных течений философской мысли, в разных видах искусства, в духовных складах целых эпох и народов.

Однако предпосылкой мировоззрения Гегель считает дуалистико-метафизическое противопоставление сознания и действительности в качестве самостоятельных сущностей. Их практическо-долженствующее соединение в морализирующем взгляде на мир представляет собою, по Гегелю, субъективистскую конструкцию мира, принадлежащую конечному сознанию. Если философия Канта определяла себя в отношении предшественников как критика метафизического, застрявшего в противоречиях мышления, то Гегель свое монистическое философствование противопоставляет дуалистико-практическим конструкциям в лице мировоззрения.

Подытоживая сказанное, можно отметить, что общественно-историческая постановка на место субъекта самого человека порождала возможность не только воззреть на мир, как на нечто радикально отличающееся от познавательных способностей самого человека, а обеспечивала также для него необходимую долю свободы, трансформирующуюся в представление о мире, как о некой конструкции. Однако с точки зрения идеалистической философии социально-историческая практика, включая ее частные конструктивные формы, представлялась преимущественно при помощи своих духовных эквивалентов. Поэтому осмысление мировоззренческих проблем, рождавшееся в идеалистической философии на рубеже XVIII—XIX веков, и представляет собой одну попытку терминологического обозначения духовно-практического среза способности человека экстраполировать себя в окружающую среду, четко осознанную лишь в условиях развитой буржуазной общественно-экономической формации.

⁶⁶ Там же, с. 333.

⁶⁷ См.: Н. Krumpel. Zur Moralphilosophie Hegels. Berlin, 1972, S. 106.

⁶⁸ См.: Н. Meier. op. cit., S. 139.

Что же касается первоначального употребления термина «Weltanschauung», имеющим своей основой крайне индивидуалистические буржуазные общественные отношения, то в нем четко выражена тенденция к переходу от обозначения определенности духа миром к обозначению духовно-практической, а в конечном счете к субъективно-идеалистической определенности мира самим духом.

ОБ ОДНОМ РЕЦИДИВЕ КАРТЕЗИАНСТВА В ОТНОШЕНИИ ПСИХОФИЗИОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМЫ

В. В. Парве

В 1977 году вышла в свет книга К. Р. Поппера и Д. К. Экклза с интригующим, но трудно переводимым названием «The Self and its Brain».¹ Авторы этой книги — крупные фигуры по своим специальностям. Историко-философские и методологические главы написаны Карлом Раймундом Поппером, одним из виднейших западных философов XX-го столетия. Нейрофизиологические главы данной книги написал Джон Карю Экклз, который по своему научному вкладу в нейрофизиологию, несомненно, принадлежит в своей области к выдающимся учёным нашего времени. Третью часть книги составляет дискуссия между этими двумя авторами, в которой они в основном подкрепляют и усиливают позиции партнёра.

Постараемся теперь более подробно расшифровать название книги. В ней обсуждаются взаимоотношения между сознанием и мозгом. Мозг, с точки зрения физиолога-органоцентриста, рассматривается как часть человеческого тела, функционирующая по определённым биологическим принципам, которые свойственны всему человеческому организму. Что же касается человека, о мозге которого идёт речь, то человек рассматривается как мыслящий индивид, рефлектирующий своё мышление. Хотя термин «the self» («он сам») используется в первую очередь для обозначения «человека, рефлектирующего самого себя», спектр значений этого термина гораздо шире. «The self» обозначает также структуру сознания и самосознания, являющегося характеристикой личности. Переводя название книги: «Он сам (т. е. собственная личность) и его мозг», мы получаем основной вопрос философии в формулировке, несколько отличной от классической формулировки Энгельса. При таком подходе явно проявляется идеалистическая направленность этого заглавия. Рассматривая взаимоотношения сознания индивида и его мозга, авторы умышлен-

¹ The Self and It's Brain by Karl R. Popper and John C. Eccles Springer International Berlin Heidelberg New York 1977.

но сдвинули материальный субстрат первого — мозг — на задний план, на зависящую от первого позицию. Позже мы убедимся, что заглавие, довольно четко отражая ведущую идею данной книги, даёт, однако, ещё многие возможности его истолкования. Понятие «the self» возможно трактовать подобно понятию «das Selbst» в неопрейдизме. Рассматриваемый в подобном контексте мозг является уютным жилищем для внутреннего созерцателя. Последний считается (в вышеуказанном контексте) едва доступным отчётливому, себя рефлектирующему мышлению. Данное истолкование с точки зрения авторов не является неправильным. Следовательно, уже заглавие книги раскрывает основную мировоззренческую направленность авторов. В мировоззренческом плане все содержание книги пронизано идеей идеалистической трактовки основного вопроса философии, а конкретно — психофизиологической проблемы. Авторы книги решили основной вопрос философии для себя, каждый по своему. Ни то, ни другое решение оригинальным не является. Более того, обнаружив, что их трактовки совпадают в основных чертах, они продолжали развивать свои взгляды, опираясь друг на друга.

Основную проблему для авторов данной книги составляет соединение человека как телесного существа с рефлектирующим себя мышлением. Поводом для идеалистического решения данной проблемы является то обстоятельство, что современная наука не может дать ответа на вопрос, как функционирование мозга связано с субъективным отражением. Современная наука в состоянии лишь выделить огромное количество факторов, которые в этой связи являются необходимыми. Часть последних, а именно: процессы, происходящие на физико-химическом и органическом уровнях, а также логическая и содержательная стороны мышления описываются крайне подробно. Но до сих пор не удалось и, видимо, долго ещё удастся описать тот качественный скачок, посредством которого было бы возможно извне (с позиции исследователя) оценить объективные материальные (измеряемые) процессы в качестве субъективных. В то же время ни один исследователь не сомневается в том, что мозг и сознание связаны, и что изменения мышления вызывают объективные, хотя и небольшие, изменения в деятельности мозга. Более того, ни один современный врач не сомневается в том, что влияние на объективные процессы изменяет и субъективные переживания: мышление замедляется или ускоряется, настроение меняется, а вместе с ними и содержание мыслей. Однако управление последним пока не даёт ожидаемых результатов. Всё же очевидной и объективной тенденцией является воздействие на субъективные переживания химическими и физическими способами.

Для заполнения вышеуказанного пробела в научном знании, обусловленного современным уровнем развития науки, Экклз предлагает интеракционистскую гипотезу. По его мнению,

«себя сознающий ум» («the self-conscious mind») активно включается извне в процесс понимания², т. е. в сознание. Он считает, что включение состоит посредством «мозговых связей» («liaison brain») в области речевого центра доминантного полушария.³ В 1970-ом году, выдвигая данную гипотезу в своей книге «Лицом к лицу реальностью» («Facing Reality»), Экклз считал сверхтонкий синаптический аппарат (диаметром приблизительно 400 Å) субстратом контакта мозга и самого себя рефлектирующего ума⁴. Таким образом, в качестве субстрата выбрана структура, которая уже из-за своих крайних размеров подробному исследованию не подлежит.

Реферируя идеи Экклза, мы с неизбежностью сталкиваемся с терминологическими трудностями, требующими специального разъяснения. Экклз (а также и Поппер) пользуется выражением «the self-conscious mind», избегая терминов «spirit», «soul», «consciousness», которыми обыкновенно пользуются в текстах, где речь идёт о взаимоотношении природы и духа. Вышеуказанный термин очень чётко и выразителен в поэтическом смысле, однако в научную объяснимость ничего не добавляет. В то же время посредством этого термина представлены скрытые предпосылки автора. Если «себя сознающий ум» **Включается В** понимание, т. е. сознание, то он до этого должен существовать **Вне**. Но это уже пространственное определение. Следовательно, субъективный «себя сознающий ум» должен существовать и объективно. А значит это, что вне человека существует «ум», сознающий самого себя. Как переводится «mind» — после разъяснения объективно-идеалистических предпосылок автора это уже не имеет принципиального значения. Предпочтителен перевод «ум» — с расчётом, что классически самое точное соответствие в спектре значений «чувство» (лат. «mens», нем. «der Sinn», эст. «meel») семантически перегружено. Десигнатором последнего является способность восприятия, направленная изнутри (лат. «sensus»). Хотя в содержательном и историко-философском плане подходит и «дух», авторы в популяризаторском изложении данной гипотезы используют одно из соответствий последнего, а именно «ghost». «Ghost in the machine»⁵ (1977, с. 464) в популярном слого выражает отношение авторов к основному вопросу философии. Термин «liaison» относится также скорее к лингвистике, чем к биологии, обозначая на английском и французском языках слияние двух звуков, их слышимость в качестве одного. Учитывая это, можно уже сделать некоторые выводы. Во-первых, подобное ис-

² The Self and It's Brain by Karl R. Popper and John C. Eccles Springer-Verlag Berlin Heidelberg New York p. 355.

³ Ibid. p. 358.

⁴ J. C. Eccles Facing Reality: Philosophical Adventures of a Brain Scientist Springer International Berlin Heidelberg New York p. 125.

⁵ The Self and It's Brain by K. R. Popper and J. C. Eccles p. 464.

пользование данных понятий подчёркивает, что суть взаимоотношения мышления с мозгом доступна критическому анализирующему мышлению, т. е. рационалистическим способом.*

Во-вторых, сам факт использования вышеописываемых понятий и предпосылок, с точки зрения материалиста, выдвигает на

* Краеугольным камнем гносеологии Поппера является тезис, что любая гипотеза, форма выражения которой является суждение, непременно есть результат фальсификации предшествующей ему гипотезы. Предпосылкой фальсификации является возможность критического осуждения. Относиться критически возможно к предмету. Предмет в прямом значении этого слова отличается от структуры, в отношении которой он является предметом, как минимум, тем, что он есть предмет. Итак, критически возможно относиться только к несходному. К мыслям, в том числе собственным мыслям, человек может критически относиться лишь после их сформулирования, т. е. если они опредмечены. «Действительная критика, критический разбор идей, теорий — возникает..., только вместе с языком, и мне кажется, что фактически это один из важнейших аспектов, языка»^а (1977, с. 451). Вышеизложенное одновременно указывает и на то, почему язык и языковые отношения как предмет исследования для Поппера имеют особое значение. Логическое развёртывание вышеизложенного взгляда указывает и на то, что, по мнению Поппера, современное знание возникло в последовательности фальсифицированных гипотез. Принципиально развёртывание этой последовательности можно осуществлять до бесконечности — первоисточник остаётся найденным. Это один из корней, из которого вырастает агностицизм Поппера. (В данном контексте целесообразно указать на сходство Поппера с Кантом.^б (1783, с. 135). Итак, рассуждение, исходящее из предпосылок Поппера, ретроградно веденное до возникновения человеческого мышления, окажется бессильным по той же причине, что не пользуется материальными предпосылками. Придётся ввести «*deus ex machina*» — или оставаться агностиком. Первую возможность использует исходящий от Попперовской теории трёх миров Экклз, вторую — сам Поппер. Третье — материалистическое решение — Поппером серьёзно не учитывается, так как его понимание о материи является ярко выраженным механизмом. Так называемый радикальный материализм (а) им критикуется из-за отрицания сознания^в (1977, с. 53). Символом этого для него является первоначальный бихевиоризм со своими терминологическими перегибами (понятие «сублоттической активности» взамен «сознания» и т. п.). А также он не может согласиться с панпсихизмом (б)^г (1977, с. 53) и т. н. эпифеноменализмом (в) д (1977, с. 53), по которому явлениям сознания остаётся лишь роль спутника физических процессов. Наконец, он критикует и т. н. теорию идентичности (г)^е (1977, с. 53), которую мы знаем и под названием «научный материализм». В результате материалистами оказываются так несходные мыслители, как Торндайк (а), Спиноза и Лейбниц (б), Гартман (в), Шлик и Фейгл (г). Трактовка материализма Поппером, с точки зрения диалектического материализма, больше чем анекдотична. Классификация совершается, в отношении основного вопроса философии, по второстепенным признакам. Диалектического материализма Поппер совсем избегает, основывая это единственным примечанием, что тот, по его мнению, не достаточно радикален ж (1977, с. 52). Данного термина нет также и в 21-м страничном предметном указателе их книги.

а) *ibid.* p. 451.

б) I. Kant. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird Auftreten können* Riga 1783, S. 135.

в) *The Self and It's Brain* Bby K. R. Popper and J. C. Eccles p. 53.

г) *ibid.* p. 53.

д) *ibid.* p. 53.

ж) *ibid.* p. 52.

передний план трактовку мозга и сознания в их каузальной несвязанности, а также даёт возможность классифицировать авторов как плюралистов. В-третьих, и это особенно важно в отношении научного решения данного вопроса, авторами таким образом элиминируется вопрос о каузальной связи между мозгом и сознанием как проблема, требующая естественнонаучного решения.

Изложению данных нейрофизиологии Экклз уделяет 180 страниц, стараясь это делать как можно объективнее, однако, выбирая примеры в согласии со своей гипотезой. Выясняется, однако, что нейрофизиология для идеалистическо-интеракционистской гипотезы предпосылкой не является, а является лишь инструментом, пользуясь которым, он стремится возвращаться к своим предпосылкам. Подлинные же предпосылки Экклза принадлежат области веры. Он сам пишет⁶, что поводом к изучению психофизиологической проблемы у него послужило субъективное переживание, испытанное им в возрасте 18-ти лет, и которое он толкует как трансцендентальное. Первое удовлетворяющее его разрешение этого переживания он нашёл в религиозной философии Паскаля. Следующее подходящее решение той же проблемы предложил ему Декарт. И хотя Декарт ошибался в деталях, он ... был прав в существенном.»⁷, т. е. в том, какова принципиальная связь между саморефлексией и телесным в человеке. «Себя сознающий ум» — «Это то, что даёт Вам единство как субъекту, и то, что в религиозном смысле могло бы быть названо душой.»⁸ Однако при концептуализации конкретных нейрофизиологических данных, схема XVI-го века оказалась неудобной и Экклз с 60-ых годов пользуется для этой цели плюралистической схемой Поппера **. Он, как видим, к своим нынешним идеалистическо-интеракционистским взглядам пришёл не с позиций естествоиспытателя-материалиста, а со стороны объективного идеализма. Вернее, свою скрытую объективно-идеалистическую исходную позицию Экклз фактически ни разу не покинул. Это особо ярко проявляется, если проследить за личностью Экклза; а именно как католика, его активное участие в исследовательских программах и мероприятиях, организованных Ватиканом⁹.

⁶ *ibid.* p. 357.

⁷ J. C. Eccles. *Facing Reality* p. 151.

⁸ J. C. Eccles. *The Understanding of the Brain* 2-d ed. N. Y. 1977.

⁹ А. Р. Лурия, С. Г. Гургенидзе. Философские приключения известного нейрофизиолога. — «Вопросы философии», 1972, № 6, с. 150.

** Плюралистическую концепцию Поппера о трёх мирах Экклз перенял в 1970-ом году. Её он включает в свою книгу «Лицом к лицу с реальностью» в следующем виде: Мир 1 — физический мир, состоит из неорганических, биологических и искусственных объектов и процессов. Мир 2 состоит из состояния сознания: из а) субъективных знаний и б) субъективных переживаний. Мир 3 состоит из знаний в объективном смысле: из а) наследства духовной культуры, кодированного в материальном субстрате и б) теоретических систем. Непременно следует подчеркнуть, что ни тот, ни другой данную схему материалисти-

чески не истолковывают. Даже Мир I — физический мир, материален для них неполностью. Материей, по Попперу, является только вещественный субстрат неорганических, биологических и искусственных объектов. Процессы, силы, поля физического мира, существующие реально, он противопоставляет материальной основе (Material body)^а. Мир 2 и Мир 3 с материальностью имеют лишь контакт. Эти три мира Поппер полностью всё-таки не разобщает: он указывает, что многие вещи одновременно принадлежат и к тому и к другому миру. Например, зубная боль есть состояние, которое с точки зрения больного принадлежит к Миру 2, а с точки зрения врача к Миру 1б. С помощью подобных остроумных примеров Поппер сам обнажает субъективно-идеалистическую сторону своей философии. При этом он остаётся в рамках агностицизма. Чтобы избежать обвинения в крайностях субъективного идеализма (ведь у него само сознание определяет содержание сознания), он вынужден писать: «... я убеждён, что собственные личности (the selves) существуют.»^в Тем самым он ищет промежуточное положение между солипсизмом и объективным идеализмом. Последние не удовлетворяют его требованиям научной обоснованности. Стоит также отметить, что попперовская теория сознания и в своих социальных, правовых и юридических аспектах не исходит из естественных предпосылок, а базируется на автономных актах ума г. В этом проявляются как его общие черты с этикой Канта, так и рационалистическая направленность. Он гипертрофирует принципиально правильное положение, что чувственные данные являются абстракциями^д и что они на деле есть результат сложного умственного процесса. В данном вопросе основанием позиции Поппера является непосредственно очевидный собственной личности опыт (experience)^е. Ум, непосредственно данный человеку и принадлежащий к Миру 2, по Попперу, имеет определённую биологическую (!) функцию. «В отношении самосознания человека я склонен думать, что самой адекватной метафизической гипотезой является то, что оно возникает только вместе с Миром 3; фактически моё убеждение такое, что оно возникает совместно с Миром 3 и во взаимодействии с Миром 3. Мне кажется, что самосознание или себя сознающий ум имеет определённую биологическую функцию, а именно — создавать Мир 3, понимать Мир 3 и крепиться к Миру 3»^ж.

Теперь мы можем сделать выводы, подтверждающие мнение о Поппере как об агностике, склонном к субъективному идеализму. Во-первых, сущностью человека (хотя он сам избегает «метафизические понятия») для Поппера, несомненно, является критическое отношение к своей среде. Для современного человека среда, по Попперу, в первую очередь есть Мир 3. В отличие от мира идей Платона, Мир 3 — человеческого происхождения (man-made)^з. Он состоит из философских, теологических, научных, исторических, художественных и технологических достижений, кодированных в материальном субстрате. Считает ли Поппер концептуализованную информацию (в том числе научные проблемы и критические аргументы), кодированную в мозгу, частью Мира 3? Если судить по косвенным данным, то это можно допустить, так как думающий мозг, по его логике, является соединением трёх миров (или местом их соприкосновения). Во-вторых, Поппер не случайно пользуется выражением «метафизическая гипотеза», подчёркивая тем самым свои взгляды, согласно которым принципиально невозможно научно достоверное решение данного вопроса (что такое самосознание?). Метафизическая гипотеза принципиально отличается от научной тем, что она нефальсифицируема. Позитивная роль «метафизической гипотезы» состоит, по Попперу, в том, что с помощью последней возможна генерация новых идей и что она содействует инициативному построению исследовательской программы^и.

а ibid p. 36.

б ibid p. 36.

в ibid p. 101.

г ibid p. 102.

д ibid p. 430.

е ibid p. 442.

ж ibid p. 442.

з ibid p. 43.

и ibid p. 442.

Теперь, когда нам известны предпосылки Экклза (католицизм, Декарт, Поппер), а также выяснилось, что «себя сознающий ум» им трактуется им как субъективность, существующая объективно, то серьёзно относиться к его нейрофизиологической аргументации в пользу «метафизической гипотезы» нам нелегко. В качестве аргументации он предложил три основных типа экспериментов.

Во-первых, эксперимент Либет' состоит в следующем. Если на периферии тела вызвать раздражение кожи электрическим зарядом, ровно пороговым (just-threshold) для возникновения возбуждения, то нервный импульс дойдёт в мозг за 0,015 сек., но осознанное ощущение возникает лишь через 0,5 сек. Если мы таким же зарядом вызовем непосредственно раздражение коры головного мозга, то и в этом случае осознанное ощущение следует через 0,5 сек. Однако, если кору мозга раздражать периодически ровно пороговыми для возникновения возбуждения зарядами частотой 0,5 мсек., а в 0,5 секундовом временном интервале, которое есть необходимое для возникновения ощущения прямого центрального раздражения, дополнительно вызывать раздражение кожи, тогда осознаваемое ощущение последнего следует через 0,2 мсек. Этот парадокс научно ещё не разрешенный, прежде всего требует подтверждения в аналогических экспериментах. Но решение, предлагаемое Экклзом, сугубо необоснованное — «себя сознающий ум проделывает фокусы со временем»¹⁰.

Опыты с комиссуротомированными пациентами состоят в следующем: Сперри показал правому полушарию снимок обнаженной женщины. Больной оказался в неловком положении, покраснел, но дать объяснение своему эмоциональному переживанию не смог. Экклз по этому поводу пишет: «...изучения привели к выводу, что самосознание субъекта возникает только во взаимодействии с активностью доминантного полушария»¹¹. Доминантное полушарие является доминантным потому, что речевой центр находится именно в нем и, следовательно, по Экклзу, себя сознающий ум связан именно с этим полушарием¹². Научный факт, что речевой центр находится слева, можно проверить при вскрытии уже 29-ти недельного эмбриона¹³. Выяснилось также, что у комиссуротомированных левшей речевой центр находится в левом полушарии¹⁴. Общепринятое мнение о контралатеральности ведущей руки и речевого центра было подвергнуто сомнению.

В 1965-ом году Серафетинидес сообщил, что медленное вве-

¹⁰ ibid. p. 364.

¹¹ ibid. p. 357—358.

¹² ibid. p. 304.

¹³ ibid. p. 353.

¹⁴ ibid. p. 331.

дение в левую сонную артерию амилобарбитала натрия привело не только к афазии, но и к утрате сознания. После введения того же вещества в правую сонную артерию, бессознательное состояние длилось намного короче¹⁵. «Эти результаты отлично созвучны с гипотезой об уникальной связи между доминантной гемисферой и «себя сознающим умом»¹⁶.

Учтя результаты вышеизложенных результатов экспериментов, Экклз придаёт своей гипотезе об интеракционистской связи определённую форму. При этом он исходит из следующих положений: 1. Осознанный опыт имеет единый характер. 2. «Себя сознающий ум» связывается с нейрональными процессами посредством «мозговых связей»¹⁷. 3. Между нейрональными процессами и «умом» существует некое временное несходство. 4. «Имеется беспрестанный опыт, что «себя сознающий ум» может активно воздействовать на мозговые процессы.»¹⁸ «Ключевым компонентом является у данной гипотезы то, что единство сознательного опыта обеспечивается «себя сознающим умом», а не нейрональными механизмами...»¹⁹ «...испытываемое единство исходит не из нейрофизиологического синтеза, а из предполагаемого интегрирующего характера «себя сознающего ума». Мы предполагаем, что «себя сознающий ум» развит в первую очередь в порядке обеспечения единства собственной личности (self) во всех его сознательных опытах и действиях»²⁰. Без ответа он оставляет вопрос: кем развит «ум»? По косвенным доказательствам можно судить, что для Экклза «ум» развит не иначе как Богом.

Контакт «ума» и мозга Экклз представляет себе так: анатомической и функциональной единицей коры мозга является модуль, состоящий приблизительно из 10000 нейронов. Модуль — образование диаметром 0,5 мм и длиной около 3—5 мм. Несмотря на то, что Экклз соглашается с тем, что о внутреннем строении модуля он знает мало, он тем не менее предполагает, что модуль является таким компонентом Мира 1, который в определённых условиях может быть открыт Миру 2 для получения и отдачи информации²¹. Не все модули, а лишь модули «мозговых связей», находящиеся на достаточном уровне активности, в зависимости от их «открытости»²², могут соприкасаться с «умом». Из множества модулей «ум» выбирает способные к контакту. Экклз не определяет физиологических характеристик

¹⁵ *ibid.* p. 304.

¹⁶ *ibid.* p. 304.

¹⁷ *ibid.* p. 361.

¹⁸ *ibid.* p. 362.

¹⁹ *ibid.* p. 362.

²⁰ *ibid.* p. 362.

²¹ *ibid.* p. 366.

²² *ibid.* p. 367.

«открытости» модулей в отношении «ума». «Открытость» является чисто спекулятивным понятием.

Известный и прославленный нейрофизиолог Дж. Экклз, с нашей точки зрения, не убеждён, а верит, что контакт между материальным и идеальным в человеке совершается именно так. Результаты экспериментов, на которые он опирается, могут быть истолкованы и иначе. Параллельно с трактовкой эксперимента Либета может быть поднят и вопрос о чистоте эксперимента. Опыт Сперри сомнения не вызывает, однако трактовка Экклзом данного опыта в качестве не высказанной предпосылки имеет в виду контралатеральную морфологическую симметрию человеческого тела. Однако, если нарушения данной симметрии со стороны внутренних органов с помощью вскрытий эмбрионов на разных стадиях их развития объясняются и механически, и физиологически, то асимметрия мозга такому простому объяснению не подлежит. Кроме того, нам неясно, почему Экклз ждёт от одного полушария мозга, т. е. от фактически изолированного органа, ответа целостного организма — ответа на высшем уровне интеграции? Ведь не требуют ходьбы от одной ноги! Ответ здесь один-единственный: в силу своих идеалистических предпосылок, которые определяют его установку и направленность в отношении к явлениям материального мира. В этой связи уместно напомнить отношение к данной проблематике другого видного американского исследователя К. Прибрама, который пишет: «Изучение отношений между мозгом сознанием и поведением может быть продуктивным только в том случае, если ставятся ограниченные (частные — моё замечание В. П.) проблемы.»²³ С этим положением согласны и мы, осуждая в то же время Экклза за игнорирование в своём философском мышлении данной элементарной истины. Вместе с тем мы подчёркиваем важность верных, перспективных и оптимистических мировоззренческих предпосылок для решения подобных сложных проблем.

Литература

1. Karl R. Popper and John C. Eccles: The Self and It's Brain. Springer International Berlin Heidelberg New York 1977.
2. J. Eccles Facing Reality: Philosophical Adventures of a Brain Scientist. Springer International Berlin Heidelberg New York 1970.
3. J. Eccles The Understanding of the Brain. New York 1977 2-d ed.
4. I. Kant Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Riga 1783.
5. А. Р. Лурия, С. Г. Гургенидзе. Философские приключения известного нейрофизиолога. — «Вопросы философии» № 6, 1972.
6. К. Прибрам. Языки мозга. М., 1975.

²³ К. Прибрам. Языки мозга. М., 1975, с. 23.

О СТРУКТУРЕ ОТВЕТСТВЕННОСТИ

У. О. Ури

Стремительное развитие производительных сил в нашей стране, являющееся следствием социалистических производственных отношений, а также результатом превращения науки в непосредственную производительную силу, обуславливает повышение роли личности во всех сферах общественной жизни. Быстрое и качественное обновление техники и технологии необходимо и неизбежно требует повышения дисциплины и ответственности, без этого невозможен ни значительный рост эффективности производства, ни улучшение качества продукции. Актуальность этой задачи была отмечена на XXIV и на XXV съездах КПСС, она неоднократно подчеркивалась и в выступлениях Генерального секретаря ЦК КПСС Л. И. Брежнева: «Заглядывая в будущее, мы должны сделать и еще один вывод. Для всех сфер жизни и развития нашего общества все большую роль будет играть уровень сознательности, культуры, гражданской ответственности наших людей.»¹

Поиск эффективных путей и средств повышения ответственности требует соответствующих эмпирических и теоретических исследований обществоведов, в том числе и философов. В философии ощутимые результаты были достигнуты в последнее время — начиная с 1965 года резко увеличивается поток соответствующих публикаций, защищаются диссертации.

Среди первых были опубликованы работы А. П. Чермениной,² которые и теперь сохранили свою научную ценность, что доказываются их частым цитированием в работах последующих исследователей. Мы полностью разделяем высокую оценку названных публикаций и сделанное нами ниже замечание касается лишь частного вопроса.

¹ Л. И. Брежнев. Великий Октябрь и прогресс человечества. М., 1977, с. 15.

² См. А. П. Черменина. Проблема ответственности в современной буржуазной этике. — «Вопросы философии», 1965, № 2.

Ее же: Моральная ответственность в этике. М., 1965.

А. П. Черменина правильно отмечает, что за словом «ответственность» скрываются как бы два взаимосвязанных понятия, которые она называет ретроспективной (или негативной) и активной (или позитивной) ответственностью. Эти термины были подхвачены многими философами и юристами и часто используются даже в самих последних исследованиях. Но постепенно обнаруживаются и их недостатки: они, во-первых, плохо выявляют свое значение; во-вторых, термин «ретроспективная ответственность» содержит в себе неточность, ведь ретроспективным является только один элемент ответственности — санкция — а не отношение ответственности в целом; и, в-третьих, ретроспективная ответственность характеризуется как негативная только тогда, когда она связывается лишь с невыполнением долга. Когда же ответственность понимается шире и включается в социально полезное и, следовательно, одобряемое поведение, то характеристика «негативная» явно неуместна.

Поэтому, на наш взгляд, более удачно различать ответственность как объективное социальное отношение и ответственность как существенное свойство личности. Это и делается некоторыми авторами, наиболее последовательно в автореферате кандидатской диссертации Е. В. Левченко.³

В дальнейшем (в рамках данной статьи) термин ответственность будет использован только в значении объективного социального отношения.

В монографиях и статьях последних лет наиболее распространенной является следующая характеристика структуры ответственности: «...анализируя формальную структуру ответственности, отметим, что каждый из ее элементов имеет определенное значение: субъект ответственности показывает — «кто отвечает», объект — «за что отвечает», инстанция — «перед кем отвечает».⁴

На наш взгляд, приведенная выше точка зрения не согласуется ни с существующей терминологией философской науки, ни еще менее с терминологией юридической науки. Поскольку терминология «теории ответственности» в нашей литературе еще только складывается, то нельзя игнорировать давно существующую терминологию в других областях социального знания.

³ См. Е. В. Левченко. Социальная ответственность и ее анализ как общесоциологической категории. Харьков, 1977.

⁴ А. Т. Панов, В. А. Шабалин. Социальная ответственность личности в развитом социалистическом обществе. Саратов, 1976, с. 26. См. также К. Л. Немира. Субъективные и объективные факторы формирования ответственности как формы социалистических нравственных отношений. — В кн.: Диалектика объективного и субъективного в развитии социалистического общества. М., 1970. с. 260. Б. С. Яковлев. Ответственность как фактор регуляции поведения личности. — В кн.: Научное управление обществом. М., 1975, с. 112.

Это тем более необходимо, что ответственность не является только этической, но и общесоциологической категорией.

Наши основные возражения против вышеизложенной характеристики структуры ответственности сводятся к следующему.

Во-первых, вряд ли правильно считать объектом ответственности то, «за что отвечает», т. е. деятельность субъекта и ее социально-значимый результат. По существующей философской терминологии деятельность является выражением активности субъекта в объективно-материальной форме, она направлена (воздействует) на объект, но сама не является объектом. Объект — это то, на что субъект воздействует, а не само действие. Поэтому в уголовном праве и называют деятельность объективной стороной преступления, а не объектом преступления.

Во-вторых, выбор термина «инстанция» равным образом представляется неудачным. Общепринято, что инстанция, это «ступень, звено в системе соподчиненных органов».⁵ Но если также использовать слово «инстанция» для обозначения нового понятия, то необходимо его определение. Это и делается как через перечисление, так и логически. А. Т. Панов и В. А. Шабалин пишут: «В качестве субъекта ответственности и инстанции могут выступать отдельные личности, коллективы, классы, политические партии, нации, государства, содружества государств и другие социальные общности».⁶ Б. С. Яковлев отмечает: «В качестве инстанции могут выступать общество, отдельная группа людей, коллектив, семья, другой человек, сам субъект деятельности; ...».⁷ Итак, инстанция — это какая-то социальная общность или личность. Логическое определение инстанций А. Т. Панова и В. А. Шабалина следующее: «Применительно к предмету нашего исследования инстанция — это орган (иногда таким органом является индивидуум), который определяет круг обязанностей, вменяет эти обязанности данному субъекту и оценивает его деятельность в свете предъявленных требований».⁸ Не так трудно заметить, что логическое определение не согласуется с описательным — каким образом можно называть общество, нацию, класс и т. п. органом? Данное определение как бы затуманивает тот факт, что социальная общность сама только на уровне малой группы непосредственно «определяет круг обязанностей, вменяет эти обязанности данному субъекту и оценивает его деятельность в свете предъявленных требований». Чем

⁵ Большая Советская Энциклопедия. Т. X. М., 1972, с. 292.

⁶ А. Т. Панов, В. А. Шабалин. Социальная ответственность личности в развитом социалистическом обществе. Саратов, 1976, с. 26.

⁷ Б. С. Яковлев. Ответственность как фактор регуляции поведения личности. — В кн.: Научное управление обществом. М., 1975, с. 112.

⁸ А. Т. Панов, В. А. Шабалин. Социальная ответственность личности в развитом социалистическом обществе. Саратов, 1976, стр. 26.

шире социальная общность, тем более опосредованным становится регулирующая деятельность общности, и этим занимаются или специальные институты, или социальные общности «меньшего размера», которые входят в состав данной общественной системы.

На наш взгляд, в структуре ответственности выделяются следующие основные элементы: 1) субъект ответственности, 2) его социально-значимая деятельность, 3) объект ответственности и 4) санкция.

1. Субъект ответственности — это отдельная личность или какая-либо социальная общность в отношении социального целого, в рамках которого она действует. Это качество (быть субъектом ответственности) приобретает ими необходимо, когда их деятельность имеет общественную значимость, т. е. приносит обществу пользу или причиняет вред. Общественно-историческая практика показывает, что во многих случаях только факт авторства может быть достаточным условием ответственности. Но в соответствии с господствующими в современном обществе взглядами для возникновения ответственности требуются и наличие объективной основы выбора, и реальная способность ее использовать, предвидение общественной значимости результата деятельности, исторически нормальная «способность принимать решения со знанием дела» и «исправность» механизма воли, т. е. способность выбора цели деятельности и внутренних усилий, необходимых для ее осуществления. Перечисленные факторы считаются, например, необходимыми условиями возникновения уголовной и моральной ответственности. Поэтому, на наш взгляд, нецелесообразно выделять свободу воли как отдельный элемент структуры ответственности, как это делается в работах А. Ф. Плахотного: «Социальная ответственность по своей структуре может быть представлена как связь трех явлений: социально-значимого поведения личности, свободы воли, мер общественного воздействия на личность».⁹ На наш взгляд, свобода воли не выступает как самостоятельный элемент структуры ответственности, а как необходимое качество личности, без которого индивидум во многих областях деятельности не рассматривается обществом как субъект ответственности, хотя его деятельность и имела объективную общественную значимость. Поскольку мы уже коснулись предложенной А. Ф. Плахотным характеристики структуры ответственности, то (как особенно ярко показывает юридическая практика) целесообразно рассмотреть субъект («кто делал») и деятельность («что делал») как отдельные элементы структуры ответственности. Для соблюдения справедливости при наложении вины и применении санкции такой раздельный анализ неизбежен.

⁹ А. Ф. Плахотный. Свобода и ответственность. Харьков, 1972, с. 64.

2. Вторым элементом ответственности является общественно значимая деятельность (субъекта). Авторы, изучающие проблему ответственности, разделяются здесь на две группы. Одни связывают ответственность только со злом, т. е. с причиняющим обществу вред поведением. Это прежде всего свойственно для правоведов, но не только. Другая группа авторов связывает ответственность и с благом, т. е. деятельностью, причиняющей обществу пользу. На наш взгляд, это вопрос конвенции, и пока такой конвенции в нашей общественной науке не существует, необходимо, чтобы автор точно фиксировал свою точку зрения и выдерживал ее от начала до конца своей работы.

3. Общественная значимость деятельности субъекта ответственности превращает социальную общность, в рамках которой субъект действует, в объект ответственности. Необходимым условием функционирования и развития социального целого является организованность деятельности составляющих его подсистем и индивидуумов. Положение последних в системе общественных отношений с неизбежностью определяет соответствующий их роли круг обязанностей, требует определенной «линии поведения». В то же время они выделяют себя из социальной общности, обладают автономией. Интересы объекта и субъекта ответственности не всегда совпадают, они могут оказаться и противоречивыми, также антагонистическими. В таких случаях реализация интересов субъекта ответственности приносит вред объекту ответственности, препятствует его функционированию и развитию. Необходима общественная регуляция. Ответственность и является одним из средств реализации должного, инструментом установления и поддержания дисциплины в обществе.

Итак, социальная общность определяет круг обязанностей, вменяет эти обязанности данному субъекту и оценивает его деятельность в свете предъявленных требований. Она применяет и санкцию. Таким образом, именно социальная общность является центральным элементом структуры ответственности.

4. Ответственность воплощается в санкции, т. е. в реакции социальной общности на деятельность ее подсистем в социально значимых ситуациях. Санкция служит для стимулирования желательного поведения и пресечения нежелательного, для обеспечения внутренней сплоченности, нормального функционирования и развития социальной общности. Если же кто-то из авторов рассматривает ответственность как возникающую только из невыполнения долга, то, естественно, ответственность может воплощаться только в негативной санкции. Но это, как было отмечено, просто вопрос конвенции.

Отношение ответственности разворачивается во времени. В этом процессе субъект и объект ответственности меняются местами. Если этого не учитывать, то неизбежны логические неточности в рассуждениях. Общественно значимый результат деятель-

ности как бы возбуждает социальную общность, она активизируется и принимает меры воздействия по отношению к первоначальному субъекту деяния, который в конце временного развертывания отношения ответственности превращается в объект санкции.

СОДЕРЖАНИЕ

Р. А. Вихалемм. О проблеме внутренней и внешней истории науки (анализ взглядов И. Лакатоша и Т. Куна)	3
Т. В. Лойт. Проблема теоретического статуса биологического знания и его методологическое значение	19
И. Н. Грязин, Ю. И. Зуев, М. Ф. Сергина. О субъективности в проблемной ситуации как элементе структуры познания	38
Р. Н. Блюм. Проблема революции в радикальной общественной мысли России первой половины семидесятых годов XIX века	48
Е. А. Голиков. Идея двойственности человеческой природы и ее обоснование в этике И. Канта	74
А. А. Порк. Проблема «охватывающих законов» в семидесятые годы XX века	105
Т. И. Киллак. Духовно-практический смысл первоначального употребления термина «WELTANSCHAUUNG»	118
В. В. Парве. Об одном рецидиве картезианства в отношении психофизиологической проблемы	136
У. О. Ури. О структуре ответственности	146

АВТОРЫ СБОРНИКА «МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ДЕТЕРМИНАЦИИ ПОЗНАНИЯ», ТРУДЫ ПО ФИЛОСОФИИ XXII

Р. А. Вихалемм	— к. филос. н., доцент кафедры философии ТГУ
Т. В. Лойт	— зав. кафедрой философии ЭСХА, к. филос. н. доцент
И. Н. Грязин	— ст. преподаватель кафедры философии ТГУ
Ю. И. Зуев	— к. филос. н., доцент кафедры философии Одесского государственного университета
М. Ф. Сергина	— к. филос. н. и. о. доц. кафедры философии и научного коммунизма Калининградского технического института рыбной промышленности и хозяйства
Р. Н. Блюм	— д. филос. н., профессор кафедры философии ТГУ
Е. А. Голиков	— ст. преподаватель кафедры философии ЭСХА
А. А. Порк	— к. филос. н., ст. преподаватель кафедры философии ТГУ
Т. И. Киллак	— преподаватель кафедры философии ТГУ
В. В. Парве	— аспирант кафедры философии ТГУ
У. О. Ури	— к. филос. н., доцент кафедры философии ЭСХА